فرهنگ اندیشه‌های سیاسی

ترجمهٔ خشایار دیهیمی



نشر نی

فرهنگ اندیشه‌های سیاسی

برگرفته از فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها

سرویراستار

فیلیپ پی. وینر

ویراستار بخش سیاسی

آیزیا برلین

ترجمهٔ

خشایار دیهیمی



نشر نی

سرشناسه: وینر، فیلیپ پل، ۱۹۰۵ ـ ۱۹۹۲ م. (Wiener, Philip P.)
عنوان و پدیدآور: فرهنگ اندیشه‌های سیاسی/ ویراسته فیلیپ پی. وینر؛ مترجم خشایار دیهیمی.
مشخصات نشر: تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری: هشت + ۶۲۴ ص.
شابک: ISBN 964-312-899-7
یادداشت: فیپا
یادداشت: انگلیسی
یادداشت: عنوان اصلی: Dictionary of the history of ideas
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.
موضوع: تمدن ـ تاریخ ـ واژه‌نامه.
موضوع: زندگی فرهنگی ـ تاریخ ـ واژه‌نامه‌ها.
شناسه افزوده: دیهیمی، خشایار، ۱۳۳۴ ـ ، مترجم.
رده‌بندی کنگره: CB ۹ /و ۹ ف ۴ ۱۳۸۵
رده‌بندی دیویی: ۹۰۹
شماره کتابخانه ملی: ۸۵ـ۳۴۳۴۵ م



نشر نی

تهران، خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۵، کد پستی ۱۵۹۷۹۸۵۷۴۱
تلفن: ۲ و ۸۸۹۱۳۷۰۱، صندوق پستی ۵۵۶ ـــ ۱۳۱۴۵
www.nashreney.com

دفتر فروش: خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شمارهٔ ۵۸
تلفن: ۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، فکس: ۸۸۰۰۸۲۱۱
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۹
تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

سرویراستار: فیلیپ پی. وینر

ویراستار بخش سیاسی: آیزیا برلین

فرهنگ اندیشه‌های سیاسی

ترجمهٔ خشایار دیهیمی

• **چاپ اول** ۱۳۸۵ تهران • **تعداد** ۲۲۰۰ نسخه • **لیتوگرافی** باختر • **چاپ** غزال

شابک ۷ـ۸۹۹ـ۳۱۲ـ۹۶۴ ISBN 964-312-899-7

فهرست مطالب

یادداشت مترجم

این کتاب ترجمهٔ مدخل‌هایی است از *فرهنگ تاریخچهٔ اندیشه‌ها* که انتشاراتی اسکریبنرز در سال ۱۹۷۴ در چهار جلد منتشر کرده است و ویراست جدید آن در سال ۲۰۰۵ به بازار آمده است. در وصف این کتاب گفته‌اند: «مهم‌ترین کتاب مرجعی که در نیمهٔ دوم قرن بیستم منتشر شده است.»

البته واقع امر این است که کتاب در دوران جنگ سرد نوشته شده و به چاپ رسیده است. پس در مدخل‌های مربوط به سیاست و فلسفهٔ سیاسی بر پاره‌ای مسائل تأکید خاصی شده که ناشی از فضای آن دوران بوده است. اما این مسئله به‌هیچ‌وجه از اعتبار و اهمیت کتاب نمی‌کاهد. نویسندگان مقالات همگی دانشورانی شناخته‌شده و متخصص بوده‌اند که طبیعتاً وجههٔ علمی خودشان را سودای سیاست روز نمی‌کرده‌اند. کافی است مثلاً دو مورد را، که در ایران هم شناخته شده‌اند، یادآوری کنیم: مقالهٔ «لیبرالیسم» را جان پلامناتز نوشته است و مقالهٔ «مارکسیسم» را سیدنی هوک.

کتاب اصلی حاوی مقاله‌هایی در همهٔ زمینه‌هاست: از علم و هنر و تاریخ گرفته تا فلسفه و جامعه‌شناسی و سیاست. مقاله‌ها در کتاب اصلی بر اساس حروف الفبا تنظیم و مرتب شده‌اند، اما در ابتدای کتاب فهرست موضوعی هم آمده است. مقالاتی که در ترجمهٔ حاضر آمده‌اند برگرفته از بخش سیاست و فلسفه سیاسی هستند، اما همهٔ مقالات این بخش را در بر نمی‌گیرند. این مسئله دو دلیل دارد، نخست آن که مترجم به دلیل مشغلهٔ فراوان فرصت آن را نداشت تا در زمان مقتضی

همهٔ آن مقالات را ترجمه کند و نخواست انتشار بخش ترجمه‌شده را موکول به اتمام ترجمهٔ آن بخش باقیمانده کند و البته بر خود فرض می‌داند که این کار را به هر روی به اتمام برساند و کامل کند. و دلیل دیگر آگاهی از انتشار ویراست جدید کتاب بود، ویراستی که در آن مقاله‌ها همه از نو نوشته شده‌اند. پس ملاحظهٔ آن ویراست جدید برای ادامهٔ کار ضروری است و می‌تواند مفید افتد (البته من هنوز موفق به تهیه و ملاحظهٔ این ویراست جدید نشده‌ام).

اما مزیت بزرگِ همین مقاله‌هایی که ترجمه شده‌اند و عرضه می‌شوند، و مرور زمان هم تأثیری در این امتیاز آنها ندارد، این است که در این مقاله‌ها علاوه بر شرح و توضیح مفاهیم، تاریخچهٔ پدید آمدن آنها و سیر تکوین و تحولشان هم مورد بحث قرار گرفته است و می‌تواند دیدی تاریخی به خواننده بدهد.

یک توضیح هم ضروری است. مقالات در کتاب حاضر به‌صورت الفبایی منظم نشده‌اند، بلکه به سه دستهٔ کلی تقسیم شده‌اند: نخست مفاهیم کلی، سپس مفاهیم مرتبط با لیبرالیسم، و دست آخر مفاهیم مرتبط با سوسیالیسم و مارکسیسم.

در ضمن، به دلیل تکرار اسامی اشخاص و عناوین کتاب‌ها در مقالات مختلف ترجیح داده‌ایم به جای آن‌که در هر مورد ضبط لاتینی این اسامی و عناوین را در پای هر صفحه بیاوریم، همه را یکجا و به‌ترتیب الفبا در دو نمایهٔ کلی (نمایهٔ اعلام و نمایهٔ عناوین کتاب‌ها) با توضیحات و اطلاعات لازم در پایان کتاب بگنجانیم.

در کار ویرایش و پیرایش کتاب، دوستانم، بهرام اسدیان، رضا دهقان، و سهند عبیدی زحمات بسیاری کشیده‌اند که جداً از ایشان سپاسگزارم.

مدیر نشر نی، دوست خوبم آقای جعفر همایی، صبوری بسیار نشان دادند و شاید اگر صبوری و بلندنظری ایشان نبود، انتشار این کتاب، که ترجمه و نشرش خود قصه‌ای دراز دارد، هرگز ممکن و میسر نمی‌شد.

خشایار دیهیمی
۸۵/۸/۱۷

انقلاب

فلیکس گیلبرت

واژهٔ «انقلاب» (revolution) بر دو معنا دلالت دارد: تغییر بر اثر حرکت، و حرکتی که به نقطهٔ آغازش باز می‌گردد. در مفهوم مُدرن انقلاب که در دوران انقلاب فرانسه ابداع شد معنای تغییری که توأم با حرکتی رو به جلو است غالب است. اما حتی در این انگاره هم رگه‌هایی از مفهوم پیشین که در آن جنبهٔ چرخه‌ای و دَوَرانی این واژه غالب بود به چشم می‌آید. این امر پرداختن دقیق به سیر تحوّلی این اندیشه در طول قرونِ میانِ رنسانس و انقلاب فرانسه را موجّه می‌کند.

I. اندیشهٔ انقلاب در اوایل تاریخ مُدرن اروپا

revolutio واژهٔ لاتینی کهنی است که بیانگر حرکت یک چیز از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر است. این واژه اگرچه در نوشته‌های قدیس آوگوستینوس و دیگرانی به کار رفته است، واژه‌ای پُرکاربرد نبوده است.

نویسندگان سیاسی بزرگ جهان باستان از اصطلاح یا عبارتی استفاده نکرده‌اند که ربطی به انگارهٔ ما از «انقلاب» داشته باشد؛ یقیناً آنها شورش علیه حاکمان («اپاناستاسیس»: هرودوت، توکودیدس)، تغییر قوانین اساسی («متابوله پولیتئیاس»: افلاطون، ارسطو)، و مردم مشتاق چیزهای تازه («کوپیدوس رروم نوواروم»: سیسرون) را دیده بودند و می‌شناختند، اما جهان را دائماً در حال حرکت

می‌دانستند، و فکر می‌کردند طول یک حاکمیّت و کارآیی یا ناکارآمدی قوانین اساسی بستگی به صفات انسانی دارد و نه ترتیبات نهادی. تعداد ترتیبات نهادی اندک و محدود بود و همهٔ این ترتیبات می‌توانستند کامل و بی‌نقص باشند، اما ضعف‌های بشری انحطاط و تباهی آنها را تقریباً گریزناپذیر می‌کرد. انحطاط از پادشاهی به جباریّت مشهورترین نمونهٔ چنین انحطاطی است. پولوبیوس گذر از یک شکل قانونی حکومت به شکل دیگر را چرخه‌ای («آناکوکلوسیس») خواند، که گذری است از وضع طبیعی به پادشاهی، از پادشاهی به جباریّت، از جباریّت به آریستوکراسی، از آریستوکراسی به الیگارشی، از الیگارشی به دموکراسی، و از دموکراسی به آنارشی که در واقع نمایندهٔ بازگشت به وضع طبیعی است، و بدین ترتیب چرخه از نو آغاز می‌شود. این نظریّهٔ چرخه‌ای نقش مهمّی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی ایفا کرده است، خصوصاً در تاریخ اندیشهٔ انقلاب. اما به هر روی، چون در دیدگاه کلاسیک، صفات و خصوصیات انسانی ــ فضایل و رذایل ــ تنها نیروهای حرکت دهنده در چرخهٔ تاریخ سیاسی هستند و چون این نظریه‌های کلاسیک بر این فرض استوار نیستند که هنجار عام معتبری وجود دارد که ضامن نظمی پایدار در حیات سیاسی و اجتماعی باشد، اندیشهٔ سیاسی کلاسیک فاقد عناصر سازندهٔ واژهٔ «انقلاب» است.

واژهٔ «انقلاب» از اواخر قرون وسطا بود که به کار گرفته شد. این واژه در شکل ایتالیایی‌اش (rivoluzione) توسّط مورخان دورهٔ رنسانس ــ گوئیتچاردینی، ماکیاولی، ناردی ــ در توصیف وقایع سیاسی به کار گرفته شد. در نوشته‌های آنان، rivoluzione بیانگر وقوع نوعی بی‌نظمی و اختلال سیاسی یا تغییری در حاکمیّت بود، بی‌آنکه هیچ نوع دلالتی بر موفقیت، ارزش، مطلوبیت، و خصلت یا هدف چنین اختلال یا تغییری داشته باشد. این واژه واژه‌ای خنثی و صرفاً توصیفی بود و در معنایی مترادف با واژگانی چون tumulto (شورش یا آشوب)، mutazione (تکّه تکّه کردن)، و moto (جنبش) به کار می‌رفت.

اما در جریان قرن شانزدهم واژهٔ انقلاب ریخت و ترکیب خاص خودش را به دست آورد و بدین ترتیب از واژگانی که سابقاً مترادف با آن به کار برده می‌شدند متمایز شد. دلیلش ظهور این واژه در عنوان اثری بود که کوپرنیک در آن نظریه‌اش را

دربارهٔ حرکت ستارگان عرضه کرده بود: ***گردش آسمانی افلاک*** (۱۵۴۳). واژه‌های revolving و revolution هنوز هم واژه‌هایی فنی در حوزهٔ نجوم و کیهان‌شناسی هستند و بیانگر حرکت مداری سیّارات و نسبت زمانی قرار گرفتن آنها نسبت به یکدیگر هستند. در قرن شانزدهم به‌کار گرفتن واژه‌ای توضیح دهندهٔ حرکات آسمانی برای توصیف حرکات سیاسی در زمین طبیعی بود. اعتقاد گسترده و تقریباً همگانی به احکام نجوم و طالع‌بینی این فرض را ناگزیر می‌کرد که حرکات ستارگان معادل و همتایی در وقایع سیاسی و اجتماعی دارند. انقلاب‌ها بر روی زمین منعکس‌کنندهٔ انقلاب‌ها در آسمان بودند.

اما باید این را هم گفت که واژهٔ revolution ـ چون هم دلالت بر حرکت دارد و هم دلالت بر بازگشت به نقطهٔ عزیمت ـ خصوصاً واژهٔ مناسبی برای برطرف کردن مشکلاتی بود که اندیشهٔ سیاسی قرون وسطایی قادر به غلبه بر آن مشکلات نبود. فرض اصلی در قرون وسطا این بود که یک الگو وجود دارد که ثبات و دوام نظم اجتماعی را تضمین می‌کند: پادشاهیِ مبتنی بر جامعه‌ای سامان یافته بر اساس سلسله مراتب. بر هر کشوری باید طبق همین الگو حکومت کرد و اداره‌اش کرد. ناآرامی‌ها و آشوب‌ها نتیجهٔ نقض قانون هستند. اگر حاکم قانون را نقض کند بدل به جبّار می‌شود و مخالفت در برابر او مجاز است، و حتی یک وظیفه به شمار می‌آید.

اما این فرض گرفتن یک نظم اجتماعی اساساً پایدار، در جهانی که در آن تغییرات بزرگی رخ می‌داد، خصوصاً در اواخر قرون وسطا، به نظر دیگر غیرواقع‌بینانه می‌آمد ـ تغییرات بزرگی نظیر انباشت ثروت، تمرکز قدرت سیاسی، و اَشکال تازه‌ای از سازمان نظامی. اندیشهٔ مسیحی ـ شاید دقیق‌تر باشد اگر بگوییم میراث یهودی در اندیشهٔ مسیحی ـ به نوعی تغییر و حرکت در زندگی اجتماعی را به رسمیّت شناخته بود؛ اندیشهٔ مسیحی، توالی امپراتوری‌ها و اعصار را مفروض می‌گرفت و امیدها و آرزوهای هزاره‌باورانه که از دوران یواخیم فلوریسی تا دوران اصلاح دینی اندیشهٔ دینی اروپایی را آکنده بود به اندیشهٔ وصول قطعی به مرحلهٔ نهایی جانی تازه می‌بخشید. اما پیش از فرا رسیدن این عصر طلایی که موقعیّت پیش از هبوط آدم را اعاده می‌کرد، مبارزه‌ای نهایی میان پیروان مسیح و لشکریان دجّال در می‌گرفت. پیروزی فقط در صورتی میسّر می‌بود که انسان‌ها علیه عادات و قوانین

زشت و پلیدی که دزدانه وارد زندگی اجتماعی شده بودند فوراً به پا می‌خاستند و نهادها را به اَشکال قدیمی‌تر و بهترشان باز می‌گرداندند. بسادگی می‌توان دید چگونه اندیشهٔ انقلاب، که حاوی هر دو عنصر حرکت و بازگشت به آغاز بود، می‌توانست در اندیشهٔ اجتماعی مسیحی پلی باشد برای عبور از تضّاد میان مفروض گرفتن یک هنجار عام معتبر و تحوّل به سمت عصر کمال.

اما واژهٔ «انقلاب» در قرن شانزدهم فقط به این دلیل رواج عمومی پیدا نکرد که با قالب اندیشهٔ مسیحی همخوانی داشت، بلکه دلیل دیگری هم داشت، و آن این‌که واژهٔ انقلاب با اندیشه‌های اومانیست‌هایی هم که اندیشه‌های سیاسی کلاسیک را احیا کرده بودند همخوان بود. انگارهٔ انقلاب را می‌شد همچون چارچوبی فراگیر در نظر آورد که با اندیشهٔ چرخه‌ایِ نویسندگان سیاسی کلاسیک همخوانی داشته باشد.

آشکارا یکی از دلایل اصلی استفاده از واژهٔ «انقلاب» در واژگان اندیشهٔ سیاسی انعطاف‌پذیری این واژه بود؛ واژهٔ «انقلاب» قابلیّت تداعی چنان تصاویر گوناگونی را داشت که نویسندگانی با عقاید بسیار متفاوت می‌توانستند دربارهٔ توضیح دادن تغییر از آن استفاده کنند. برای درک نقشی که اندیشهٔ انقلاب در زبان سیاست ایفا کرده است بسیار مهم است که به خاطر داشته باشیم که معنای این واژه از صرفاً اشاره داشتن به تغییر حکومت برمی‌گذرد و به اعتقاد به تحوّلی سیاسی و چرخه‌ای بنا به مشیّت الاهی می‌رسد.

اهمیّت بسیار زیاد واژهٔ «انقلاب» در واژگان سیاسی قرن هفدهم پذیرش عمومی پیدا کرد، زمانی که وقایع رخ داده در انگلستان ــ که ما اکنون انقلاب انگلستان می‌نامیم ــ نیازمند بحث و ارزیابی بود؛ واژهٔ انقلاب هم برای توصیف و هم برای تفسیر این وقایع به کار گرفته شد. در اعلامیّه‌های رسمی که چارلز دوّم در آنها دیدگاه‌هایش را در مورد بازگشتش به انگلستان در ۱۶۶۰ برای سخنگوی مجلس عوام، لرد مایور و آلدرمن آو لاندن شرح داده بود از «انقلاب‌های بسیار و شگرفی» که انگلستان پشت سر گذاشته بود سخن به میان آورده است (رجوع کنید به کتاب شانزدهم از **تاریخ شورش** نوشتهٔ کلارندون). این اشاره‌ای بود صرفاً واقعیّتمند و تقریباً خنثی به تغییرات حکومتی بسیاری که در بیست سال پیش از آن در انگلستان رخ داده بود، اما دیگران هم از واژهٔ «انقلاب» استفاده می‌کردند به این دلیل که به

نظرشان می‌آمد این واژه حاوی توضیحی است برای علل رخ دادن این تغییرها؛ این اندیشه در خدمت درک روشنتر از نیروهایی بود که مسیر تاریخ را معین می‌کردند. در نظر کلارندون این وقایع نشان می‌دادند که حرکات سیاسی وابسته به حرکات افلاک هستند: «حرکات این بیست سال گذشته... ناشی از تأثیر شوم ستاره‌ای خبیث و پلید بوده است.» هابز این وقایع را گواه صدق نظریهٔ چرخه‌ای علوم سیاسی کلاسیک می‌دانست: «من در این یک انقلاب حرکتی دَوَرانی از قدرت فرمانفرمایانه از دو غاصب تاج و تخت پادشاه مرحوم به پسرش می‌بینم. زیرا قدرت فرمانفرمایانه... از شاه چارلز اوّل به پارلمان طویل، از آن به رامپ، از رامپ به آلیور کرامول، سپس دوباره از ریچارد کرامول به رامپ، بعد به پارلمان طویل، و بعد به شاه چارلز دوّم انتقال یافت، که سال‌های سال قدرت در او مستقر باد.» (هابز، **بهیموت**، انتهای گفت‌وگوی چهارم).

استفاده از واژهٔ «انقلاب» در مورد وقایع ۱۶۸۸ که منجر به سقوط دوبارهٔ خاندان استیوارت شد، به همین نحو توجیه شده است. تغییری که در ۱۶۸۸ رخ داد انقلاب بود چون نمایندهٔ بازگشت به قانون اساسی قدیمی واقعی انگلستان بود و نتیجتاً چرخه را می‌بست. این واقعیّت که وقایع ۱۶۸۸ «انقلاب شکوهمند» خوانده شدند به این معنا نبود که این انقلاب، انقلابی بهتر و واقعی‌تر از انقلاب‌های پیشین است، و نه این معنا که این انقلاب سر آغاز عصری نوین است. صفت ستایشگرانهٔ «شکوهمند» فقط به این منظور به کار برده شد که نشان داده شود اقدام علیه جیمز دوّم حاصلی توفیق‌آمیز داشته است. همچنین در نظر لاک، مدافع بزرگ انقلاب ۱۶۸۸، خود این واژه هیچ معنا یا وزن خاصی نداشت. ظاهراً او از عنصر چرخه‌ای آن آگاهی داشته است چون در فصل نوزدهم ***رسالهٔ دوّم دربارهٔ حکومت*** می‌گوید که «کُندی و بی‌میلی مردم برای دست کشیدن از قوانین اساسی قدیمی، در انقلاب‌های بسیاری که این سرزمین، در این عصر و اعصار قبل، به خود دیده است، همچنان ما را به قوهٔ مقنّنهٔ پادشاه، اعیان و عوام، وفادار نگاه داشته، یا پس از وقفه‌های ناشی از تلاش‌های بی‌ثمر به این قوّهٔ مقننه بازگردانده است.» اما قطعه‌ای دیگر در همان فصل نشان می‌دهد که لاک تفاوتی میان انقلاب و شورش نمی‌بیند. البتّه با دادن «حقّ حفظ آزادی اولیّه» به مردم، در صورتی که اهدافی که مردم به‌خاطرشان «وارد جامعه می‌شوند»

تحریف شوند، لاک بنیانی محکم و گسترده به حق مخالفت داد که در خدمت توجیه عمل انقلابی در نیمهٔ دوّم قرن هجدهم قرار گرفت.

بی‌تردید، وقایعِ رخ داده در انگلستان ــ اعدام پادشاه، سر برآوردن یک جبّار، سرنگونی یک پادشاه به دست دامادش ــ تحرّک زیادی به اندیشهٔ سیاسی بخشید. اما وقایع دیگری هم بودند ــ از جمله تقسیم هلند، شورش کاتالان‌ها، شورش در پرتغال ــ که توجّه‌ها را جلب مسئلهٔ تغییر سیاسی کرد. همهٔ این وقایع با هم ترکیب شدند تا «انقلاب» راکلمه‌ای باب روز کنند؛ این را می‌توان از میزان تکرار این واژه در عناوین آثار تاریخی استنتاج کرد. این راکه بسیاری از تاریخ‌نویسان محبوب و مورد اقبال عمدتاً به این دلیل این واژه را به کار می‌بردند که واژه‌ای مورد پسند مردم و باب روز بود از این واقعیّت هم قابل استنتاج است که هیچ معنای مشخص و ممتازی به این واژه نسبت نمی‌دادند. یکی از نویسندگانی که کتاب‌های تاریخ متعددی در مورد انقلاب نوشت آبه ر. آ. دو ورتو (۱۷۳۵-۱۶۵۵) بود؛ او در مقدمهٔ ***انقلاب‌های پرتغال*** توضیح سطحی و سبُکی در این مورد می‌دهد که چرا در چاپ ۱۷۲۲ این کتاب عنوان اثر از ***توطئه*** به ***انقلاب*** تغییر یافته است. می‌گوید علّتش این بوده است که وقایع قبلی و بعدی را هم به آن افزوده است: «به دلیل افزودن وقایع مربوطه بوده است که عنوان انقلاب را جایگزین توطئه کرده‌ام.» همین نوع استفادهٔ بی‌فکرانه از این واژه را می‌توان در عنوانی هم دید که دوپور-دوترتر به اثر هشت جلدی‌اش داد که در آن مجموعه‌ای از حکایات و گزارش‌های تاریخی راگرد آورده بود. او اثرش را ***تاریخ توطئه‌ها، دسیسه‌ها، و انقلاب‌های مشهور از دوران باستان تا دوران مُدرن*** (۱۷۶۰-۱۷۵۴) نامید. اگر این نویسندگان به تفاوتی میان توطئه، شورش، و انقلاب قائل بودند، آن تفاوت فقط همین بود که توطئه‌ها و شورش‌ها شکست می‌خورند، حال آن‌که انقلاب‌ها واقعاً تغییراتی در حکومت پدید می‌آورند.

از سوی دیگر، خصلت ویژه و ممتاز این انگاره، به دلیل معانی ضمنی چرخه‌ای‌اش، برای نویسندگان سیاسی جدی، آشکار و بدیهی بود. کافی است فقط به ***رساله‌ای دربارهٔ قانون اساسی و حکومت کشور روم***، نوشتهٔ والتر مویل اشاره کنیم. مویل از «انقلاب بزرگ» سخن به میان می‌آورد، انقلابی که در روم رخ داد: «پادشاهی به آریستوکراسی منحل شد، و آریستوکراسی به دموکراسی، و دموکراسی نیز جایش

را به پادشاهی داد.» مویل در ضمن می‌گوید این تغییرات آن‌گونه که پولوبیوس می‌گفت «ناشی از دلایل اخلاقی نظیر شُرور و فساد نبودند»، بلکه «ناشی از تغییر یگانه بنیاد واقعی قدرت، یعنی مالکیّت و دارایی بودند.» مویل تحت تأثیر وقایع انگلستان علاقه‌مند شد که راه‌های گریز از چرخهٔ بی‌پایان انقلاب‌ها را پیدا کند، و با تمرکز بر این سؤال که چگونه می‌توان از انقلاب‌ها پرهیز کرد طلیعه‌دار دل‌مشغولی‌های فکری بعدی شد. اما این علاقه، او ــ و برخی دیگر از انگلیسی‌های معاصرش ــ را در جهان عصر روشنگری ممتاز و منحصر به فرد کرد، چون دیدگاه معمول‌تر در آن زمان این بود که این چرخه را نمی‌توان متوقف کرد.

هیوم اعلام کرد که یکی از قوانین سیاست این است که «هر حکومتی ضرورتاً عمرش به پایان می‌آید و مرگ در عرصهٔ سیاست مانند عرصهٔ طبیعت اجتناب‌ناپذیر است.» (*آثار فلسفی*، جلد سوّم، صفحهٔ ۵۱، «آیا حکومت بریتانیا به سمت سلطنت مطلقه خواهد رفت یا به سمت جمهوری»). بر همین وجه، بسیاری از «فیلسوفان» هم عنصر چرخه‌ای را در واژهٔ «انقلاب» می‌پذیرفتند و به امکان گریز از آن باوری نداشتند. دالامبر می‌گوید: «این‌که امپراتوری‌ها هم مثل انسان‌ها رشد می‌کنند، تباه می‌شوند، و می‌میرند، انقلابی ضروری در تاریخ همهٔ دولت‌ها و کشورهاست.» (در «ستایش جناب رئیس، آقای مونتسکیو») مونتسکیو هم همین عدم تداوم را در همهٔ عرصه‌های زندگی بشری می‌دید: «هر ده سال یک بار انقلاب‌هایی رخ می‌دهد که ثروتمندان را به ورطهٔ فقر می‌کشاند و فقیران را با پروازی سریع به ثروت وافر می‌رساند.» (*نامه‌های ایرانی*). انقلاب به دلیل عنصر چرخه‌ای‌اش با شکاکیّت «فیلسوفان» که دلبستهٔ قدرت و قوّت انسان‌ها بودند سازگاری داشت.

اما واژهٔ «انقلاب» (revolution) کاربردهای بسیاری در زبان «فیلسوفان» داشت؛ آنها از این مفهوم بی‌هیچ معنای ضمنیِ چرخه‌ای هم استفاده می‌کردند. در این موارد، آنها هم مانند مورّخان مورد اقبال عامّه، که پیشتر ذکرشان رفت، انقلاب را واژهٔ توصیفی خنثایی تلقی می‌کردند که بیانگر تغییر مهمّی در حکومت است. این مطلب را خصوصاً دیدرو در مقالهٔ «انقلاب» در *دایرةالمعارف* واضح‌تر از همه بیان می‌کند. او می‌نویسد: «انقلاب در حوزهٔ سیاست... به معنای تغییر مهمّی در حکومت یک کشور است.» علاوه بر این، معنای این واژه به تغییرات مهمّ دیگر در نهادهای بشری

بسط داده می‌شد. کافی است نگاهی بیندازیم به کتاب بیست و هشتم ***روح القوانین***، که در آن مونتسکیو تکوین و تحوّل رویّهٔ قضایی در فرانسه را تجزیه و تحلیل می‌کند؛ در فصل سی و ششم این کتاب از واژهٔ «انقلاب» برای مشخص کردن تغییری بنیادین در حکومت سیاسی فرانسه استفاده می‌شود؛ در فصل سی و نهم همین کتاب انقلاب فقط تغییری بزرگ در مدیریّت قوانین معنی می‌دهد. هر تحولی که سبب تغییر مسیر تاریخ می‌شد انقلاب خوانده می‌شد. مثلاً گیبون در ***انحطاط و سقوط امپراتوری روم*** (خصوصاً فصل ۴۶) انقلاب را به همین معنا به کار برده است. آبه رنال هم در ***تاریخ فلسفی و سیاسی مؤسسات و تجارت اروپایی‌ها در دو هند*** (۱۷۸۱) این واژه را به همین معنا به کار برده است. رنال در آغاز جلد اوّل این اثر از «انقلاب در تجارت» سخن به میان می‌آورد، که کشف «دنیای جدید» را علّت آن می‌داند و مطالعهٔ دقیق این قطعه وقطعات بعدی نشان می‌دهد که ــ برخلاف آنچه غالباً تصریح شده است ــ منظور او اشاره به انقلاب آمریکا و پیامدهای احتمالی آن نبوده است، بلکه تکوین و تحول آهسته و تدریجیِ گسترده‌دامنی را در ذهن داشته است که در طول سه قرن به وقوع پیوسته بود. در رسالهٔ «ظهور هنرها و علوم» دیوید هیوم هم عبارت «انقلاب‌های داخلی و تدریجی دولت» بیانگر معنایی خنثی و بسیار عمومی است.

اما «فیلسوفان» ــ علی الخصوص رهبرانشان، مثلاً روسو و ولتر ــ سهم خاصی در تکوین و تحوّل اندیشهٔ انقلاب داشتند، و این جنبهٔ تازهٔ این انگاره احتمالاً بر نحوهٔ استفادهٔ گیبون از آن تأثیر داشته است. علی‌رغم شکاکیّت و بدبینی «فیلسوفان» در برخی موارد، آنان به پیشرفت و علی‌الخصوص به سهم و نقش قاطع و تعیین‌کنندهٔ عصر خود و شخص خودشان در پیشرفت بشریّت معتقد بودند. تورگو می‌نویسد: «پدیده‌های طبیعت در حلقهٔ انقلاب‌هایی که همیشه یکسانند محصورند، حال آن‌که بشر می‌تواند حلقهٔ طبیعت را بشکند. در ایّام اخیر، پیشرفتْ محرز و مقاومت‌ناپذیر شده است.» (***گفتار در باب پیشرفت‌های متوالی روح بشری***). «فیلسوفان» جداً معتقد بودند که کشف‌های بزرگ دربارهٔ قوانین طبیعت که در قرن پیش رخ داده بود با کشف قوانین نظم اجتماعی دنبال خواهد شد و بزودی برقرار کردن جهانی پر از صلح و آرامش و شکوفایی میسّر خواهد گشت. این اعتقادی

عمومی و رایج بود که دوران تغییرات بزرگ در حال فرا رسیدن است. برخی به وقایع آینده با ترس و هراس می‌نگریستند. مثلاً روسو در *امیل* می‌نویسد: «در حال رسیدن به بحران و قرن انقلاب‌ها هستیم؛ چه کسی می‌تواند بگوید که در آن زمان چه بر سرمان خواهد آمد؟» ولتر، همنوا با اکثر «فیلسوفان»، خوشبینانه‌تر می‌گفت: «هر آنچه می‌بینم بذر انقلابی را می‌پاشد که قطعاً فرا خواهد رسید، هرچند من این بخت را نخواهم داشت که شاهدش باشم. فرانسوی‌ها همه چیز را دیر کشف می‌کنند، اما سرانجام این آنهایند که کشفش می‌کنند. عصر روشنگری تدریجاً چنان گسترده شده است که در نخستین فرصت مناسب به کمالِ روشنایی‌اش خواهد رسید، و آن‌گاه غوغایی زیبا به پا خواهد شد. جوانان خوشبختند: آنها چیزهای بزرگی را به چشم خود خواهند دید» (نامه به فرانسوا ژان دو شاتلو، به تاریخ ۷ دسامبر ۱۷۷۲). چون این انقلاب متضمّن رویکرد فکری تازه‌ای بود، حوزه‌های مختلفِ تلاش فکری همگی بخشی از این جنبش انقلابی بزرگ بودند و نویسندگان سخن از انقلاب در هنرها، در علوم، یا در آناتومی به میان می‌آوردند. و باز در اینجا با بسط انگارهٔ انقلاب مواجه هستیم که دانشوران قرن نوزدهم درباره‌اش بسیار سخن راندند و دست به پژوهش‌های گسترده زدند.

تغییراتی که می‌بایستی در نتیجهٔ انقلابِ بزرگِ ذهنِ بشر پدید آید و «فیلسوفان» قهرمانان آن بودند، سرانجام جهان را از خرافات و از رقابت جاه‌طلبانه رها می‌کرد و عقل را بر تخت سلطنت می‌نشاند. جهان پس از آن طبق اصول عقلانی واقعی سامان داده می‌شد و مرحلهٔ نهایی تاریخ فرا می‌رسید. این آغاز جهان تازه به آغاز انقلابی تازه در ستارگان تشبیه می‌شد. تردیدی نمی‌توان داشت که معانی تلویحیِ نجومی واژهٔ «انقلاب» (revolution) در اذهان عدّهٔ زیادی که انتظار داشتند به دنبال عصر روشنگریْ انقلابی فرا برسد که آغازگر عصری تازه و نهایی باشد، تأثیر خاص خود را داشت.

در نظر نسل‌های بعدی عصر تازه‌ای، که البتّه عصر نهایی نبود، با انقلاب آمریکا آغاز شد. اما این نظرِ رهبرانِ این جنبش در زمان آغاز آن نبود. آنها به جد معتقد بودند که از خودشان در برابر توطئهٔ حاکمان بریتانیایی برای برقرار کردن رژیمی جبّارانه در «مهاجرنشین‌ها» دفاع می‌کنند و عملشان صرفاً بر طبق حق مقاومتی است که لاک

صورتبندی کرده بود. مهاجرنشینان آمریکایی دغدغهٔ بازگرداندن بنیاد کهنِ درستِ حکومت را داشتند. گاه به گاه به واژهٔ «انقلاب» در متون این آمریکایی‌ها برمی‌خوریم، مثلاً در یادداشتی از ویلیام اسمیت به تاریخ نهم ژوئن ۱۷۷۶؛ او می‌ترسد که «انقلابی که از آن سخن می‌رود منجر به شعله‌ور شدن آتش جنگ داخلی شود.» عملاً، در سال‌های نخست مبارزه، واژهٔ «انقلاب» بندرت در مورد «جنگ استقلال» به کار می‌رفت؛ تداول این واژه و استفادهٔ زیاد از آن مربوط به دههٔ ۱۷۸۰ است، یعنی زمانی که تاماس پین با شنیدن این خبر که قرار است با سِمت «تاریخ‌نگار» به اروپا اعزام شود، طرحی برای نوشتن «تاریخ انقلاب آمریکا» ریخت (اکتبر ۱۷۸۳)، و زمانی که ریچارد پرایس ***ملاحظاتی دربارهٔ انقلاب آمریکا*** (۱۷۸۴) را منتشر کرد، و دیوید رمزی ***تاریخ انقلاب کارولینای جنوبی*** (۱۷۸۵) و ***تاریخ انقلاب آمریکا*** (۱۷۸۹) را نوشت. در آن زمان دیگر استقلال به دست آمده بود. روشن شده بود که در نتیجهٔ به دست آمدن استقلال دیگر قدرت‌های تجاری نمی‌توانند نظام انحصاری تجارت خود را بر مهاجرنشین‌ها تحمیل کنند و قانون اساسی جمهوری‌خواهانه می‌تواند نظام حکومتی معقولی را خلق کند. بنابراین، انقلاب به معنای تغییری دراز دامن رخ داده بود. پیامدهای کامل این تغییر و نیز نقش راهگشای وقایع رخ داده در قارهٔ آمریکا تازه زمانی بدرستی ادراک شد که این جنبش با انقلاب فرانسه در اروپا ادامه پیدا کرد.

II. از انقلاب فرانسه تا نظریّهٔ انقلاب مارکس

با انقلاب فرانسه اندیشهٔ انقلاب شکل تعریف شدهٔ بسیار دقیق‌تری به خود گرفت و جایگاهی محوری در اندیشهٔ سیاسی پیدا کرد. علاقه به ربط دادن اندیشهٔ انقلاب به یک حرکت چرخه‌ای تاریخی کاهش یافت ــ هرچند چنان‌که خواهیم دید بکلّی از میان نرفت. مهمترین تحول تازه‌ای که انقلاب فرانسه به بار آورد ترکیب دو انگاره در یک مفهوم بود، دو انگاره‌ای که سابقاً در کنار هم موجود بودند: انگارهٔ انقلاب همچون تغییراتی در حکومت؛ و انگارهٔ انقلاب همچون سرآغاز استقرار یک نظم اجتماعی تازه و مرحله‌ای تازه در تاریخ جهان. در همان سال ۱۷۹۳، زمانی که جنبش انقلابی هنوز در اوج خود بود، کُندورسه می‌گفت که بسط تغییر سیاسی به

حوزه‌های گسترده‌تر، خصلت ویژهٔ فرانسه است: «در فرانسه، انقلاب شامل حال کلّ اقتصاد جامعه شد، همهٔ روابط اجتماعی را تغییر داد، و راه خود را تا به دورترین حلقه‌های زنجیرهٔ سیاسی گشود، حتّی تا به افرادی که در صلح و آرامش، با سرمایهٔ شخصی خود یا حاصل کارشان، می‌زیستند و دلیلی نداشت در امور عمومی مشارکت کنند ــ نه از جهت عقیدتی، نه از جهت اشتغال یا رفتن به دنبال ثروت، و نه از جهت قدرت یا شهرت.» (کُندورسه، ***طرح کلّی تابلوی تاریخی از پیشرفت روح انسانی***، دوران نهم). در انگارهٔ انقلابی که در این دوران پرورانده شد تغییر سیاسی ــ برانداختن حکومت موجود ــ عاملی تعیین‌کننده بود. یعنی انقلاب می‌بایستی در نهایت منجر به یک واقعهٔ شگرف خشن شود: در نظر معاصران، سقوط باستیل همین واقعهٔ تعیین‌کننده بود. زمانی که چارلز جیمز فاکس خبر این واقعه را شنید در نامه‌ای به ریچارد فیتزپاتریک در سی‌ام ژوئیهٔ ۱۷۸۹ نوشت: «آری، بزرگ‌ترین واقعه در تاریخ جهان، آری، بهترین واقعه.» و باید این را هم گفت که در نظر فرانسویان همچنان سقوط باستیل معادل خود انقلاب فرانسه است. در قرن نوزدهم مبارزهٔ حیاتی و حاد برای معین کردن نتیجهٔ انقلاب معمولاً در پایتخت رخ می‌داد؛ مبارزانِ انقلابی مسلّح به تفنگ بودند و با برپا کردن سریع باریکادها و حمله از این باریکادها به مرکز شهر، نیروهای نظامی را شکست می‌دادند. نقاشی مشهور دلاکروا، ***آزادی پیشاپیش مردم***، نمونهٔ کامل انقلاب‌های شهروندان در نیمهٔ نخست قرن نوزدهم بود.

اما سقوط باستیل معنایی بیش از برانداختن حکومت داشت؛ این واقعه به معنای آغاز عصری تازه تلقی شد و همه را از این جهت وادار به موضع‌گیری کرد. آنهایی که به انقلاب خوشامد می‌گفتند بسیار بودند. قبلاً گفتیم که فاکس چگونه و با چه شور و شوقی از خبر سقوط باستیل ابراز شادمانی کرد. ریچارد پرایس، مدافع بریتانیایی انقلاب آمریکا، در خطابه‌ای در سپتامبر ۱۷۸۹ اعلام کرد: «پس از سهیم شدن در سود یک انقلاب، من از این‌که شاهد عینی دو انقلاب دیگر، هر دو شکوهمند، باشم محروم ماندم.» و هگل به شنیدن اخبار وقایع فرانسه در دوک نشین کوچک آلمان جنوبی که حکومتی استبدادی داشت سخن از «طلوع شکوهمند» به میان آورد. اجماع میان تحصیلکردگان این بود که انقلاب نمایندهٔ گامی به پیش در حرکت بشریت است. کُندورسه فصیح‌ترین سخنگوی اهداف انقلاب بود. «امید ما به

شرایط نوع بشر در آینده را می‌توان تحت سه عنوان خلاصه کرد: الغای نابرابری میان ملّت‌ها، پیش بردن برابری در میان آحاد هر ملّت، و کمال‌یابی واقعی نوع بشر.» (همان، دوران دهم). پیشرفت، دموکراسی، و جمهوری صفات اندیشهٔ انقلاب شدند؛ اندیشهٔ انقلاب مشحون از مفاهیم مثبت بود.

با این همه، یک مسئله با واقعهٔ بسیار ستایش شدهٔ انقلاب فرانسه، خصوصاً سقوط باستیل، عجین ماند. این عمل با خشونت و نقض قانون همراه بود، و از زمان انقلاب فرانسه خشونت نیز بخشی جدایی‌ناپذیر از مفهوم انقلاب شد. در آغاز، دلمشغولی به خشونت که با «پیروزی مردم» همراه بود زیاد نبود، چون طغیان علیه استبداد به نظر عادلانه می‌آمد و می‌شد آن را با آموزهٔ «حق مخالفت» توجیه کرد، حق مخالفتی که جان لاک و پیروانش برای آن بنیان نظری گسترده‌ای تدارک دیده بودند. در ۱۸۰۴، زمانی که وقایع در فرانسه از مرز دفاع از خود در برابر استبداد خودسرانه بسی فراتر رفته بود، باز شیلر در *ویلهلم تل*، با استدلال‌هایی که بیشتر به گذشته مربوط می‌شد تا به آینده، به دفاع از حق انقلاب پرداخت. در دفاع او از خشونت از عنصر چرخه‌ای بازگشت به آغاز، قدرت ستارگان، حقوق طبیعی، و آموزهٔ قرون وسطایی مخالفت در برابر جباریّت استفاده شده بود:

نه، قدرت سرکوب و ستم را هم حدّ و مرزی هست؛
زیرا آن‌گاه که قربانی‌اش در هیچ کجا گوش شنوایی نیابد،
و آن‌گاه که دیگر تاب تحمل این ستم را نداشته باشد،
با شهامتی امیدوارانه رو به سوی آسمان می‌کند،
و حقوق همیشگی‌اش را از آسمان به چنگ می‌آورد،
حقوقی نقض‌ناپذیر، آویخته بر آن فراز،
نقض‌ناپذیر همچون خود ستارگان.
آن‌گاه وضعِ نخستینِ طبیعی بار دیگر باز می‌گردد،
زمانی که انسان پنجه در پنجهٔ همنوعانش می‌اندازد؛
و سرانجام، زمانی که هیچ چارهٔ دیگری نمی‌ماند،
جرّاحی بی‌رحمانهٔ شمشیر است که باید دردهایش را علاج کند.

باید این را هم گفت که وقتی در سال‌های بعد مسئلهٔ حق انقلاب به بحث گذاشته می‌شد ردّی از حق مخالفت قرون وسطایی یا حقوق طبیعی همیشه به چشم می‌آمد.

شاید خشونتِ گره خورده به وقایع نخستینِ انقلاب فرانسه را بتوان توضیح داد و توجیه کرد، اما وقایع بعدی به مسئلهٔ استفاده از خشونت جنبه‌ای جدی بخشیدند. حکومت تازه، تحت فشار دشمنان داخلی و خارجی، همچنان محدودیت‌های قانونی و حقوقی را نادیده گرفت و به هر اقدام ممکنی که می‌توانست قدرتش را محفوظ بدارد دست زد: دورهٔ وحشت آغاز شد. در نتیجه، انقلاب به عنوان دوره‌ای فراقانونی و فراحقوقی شناخته شد که طی آن حکومت، خودسرانه حکومت می‌کرد، و این وضع تا زمانی که حکومتِ به قدرت رسیده با انقلاب مورد تهدید بود پایید. زمانی که در دهم اکتبر ۱۷۹۳، کنوانسیون اعلام کرد که «حکومت فرانسه تا رسیدن به صلح و آرامش، انقلابی است»، معنایش این بود که حکومت می‌تواند دست به هر اقدامی که خودش برای حفظ انقلاب لازم می‌بیند بزند. این دوره تا ترمیدور، سقوط روبسپیر، ادامه یافت. در طول این دوره فرانسه نه تنها «حکومتی انقلابی» بلکه علاوه بر آن «دادگاه‌های انقلابی» و «ارتش انقلابی» هم داشت.

بنابراین، واژهٔ «انقلابی» فقط دلالت بر شخصی نداشت که نقش فعالانه‌ای در انقلاب دارد، بلکه در مورد رژیمی هم به کار می‌رفت که قدرت را خودسرانه اِعمال می‌کند و نیز در مورد اقداماتی که چنین رژیمی انجام می‌دهد. به این معنایِ این واژه کُندورسه در عبارتی اشاره کرده است که در آن تأکید می‌شود «واژهٔ انقلابی را فقط در مورد انقلاب‌هایی می‌توان به کار بست که هدفشان آزادی است» (***مجموعهٔ آثار***، جلد دوازدهم، ۵۱۶). در قرن نوزدهم و بعد از انقلاب کمونیستی این واژه غالباً به همین نحو به کار برده می‌شد.

اگر در تابستان ۱۷۸۹ افراد زیادی با شور و شوق بسیار در حمایت از هدف انقلاب فرانسه گرد هم آمده بودند، وحشتْ تعداد این حامیان و پیروان را کاهش داد. بِرک خیلی زود زنگ خطر را در ***تأملاتی دربارهٔ انقلاب در فرانسه*** (۱۷۹۰) به صدا درآورد. اگر به خشونت میدان بدهیم، «دیگر نه قدرتی خواهیم داشت که ما را اداره کند و نه خواهیم دانست مشخصاً به کجا می‌رویم.» بِرک پیروان زیادی داشت که

دیدگاه‌های او را در قارهٔ اروپا تبلیغ می‌کردند. تأثیر نوشته‌های برک و مریدانش بسیار عظیم بود، زیرا ترس و وحشت مردم را نشانه می‌رفتند. انقلاب نیروی مخرّبی شد که امنیّت، مالکیّت، و حتی زندگی همهٔ افراد را تهدید می‌کرد. از زمان برک و از دوران وحشت، ترس از انقلاب عنصری دائمی در جو سیاسی غرب شده است. این ترس در **سرخ و سیاه** استندال هم به به چشم می‌خورد که در آن ژولین سورل با خود می‌اندیشد: «آنها از ژاکوبن‌ها چه واهمه‌ای دارند! آنها پشت هر پرچینی یک روبسپیر و گاری‌اش را می‌بینند.»

ترس و محکوم کردن به انگیزش دوبارهٔ عنصر چرخه‌ای در انگارهٔ انقلاب پیوند یافتند. گذر از پادشاهی به آنارشی، به وحشت، و آن‌گاه به استبداد نظامی، در صورت ترک کردن جادهٔ بسامانِ قانون، به صورت امری اجتناب‌ناپذیر معرفی شد. چنین استدلالی منحصراً در بحث‌های سیاسی و جزوه‌های سیاسی نبود که مورد استفاده قرار می‌گرفت، بلکه اهمیّت آن را در این واقعیت می‌توان دید که دو تن از شاخص‌ترین دولت‌مردان محافظه‌کار در قرن نوزدهم هم اعتقادی راسخ به چنین چرخه‌ای داشتند: مترنیخ و بیسمارک. مترنیخ، رهبر اروپا در عصر رستوراسیون، از «چرخهٔ کامل انقلاب» سخن می‌گفت، و بیسمارک، معمار اروپای محافظه‌کار در نیمهٔ دوّم قرن نوزدهم، معتقد بود که پس از انقلاب، یک چرخهٔ تاریخی پیش می‌آید که دوباره منجر به دیکتاتوری، استبداد، و حکومت مطلقه می‌شود. بیسمارک زمانی که این حرف را زد فقط انقلاب ۱۷۸۹ را در نظر نداشت، بلکه به همهٔ وقایع رخ داده در فرانسه از نیمهٔ قرن نوزدهم نظر داشت که منجر به ظهور ناپلئون سوم شده بود. اما اندیشهٔ یک چرخه که طی آن انقلاب به دیکتاتوری یک فرد نظامی ختم می‌شود صرفاً یک استدلال ضد انقلابی محافظه‌کارانه نبود، بلکه بنا به اعتقاد عمومی احتمالی بود که عملاً نهفته در هر جنبش انقلابی بود. اندیشهٔ یک ترمیدور، یعنی احتمال این‌که وقتی انقلاب کار تخریبی‌اش را انجام داد، توده‌ها به دنبال هر قدرتی که بتواند نظم و ثبات را برگرداند راه خواهند افتاد، اندیشه‌ای بود که رهبران انقلاب روسیه در قرن بیستم را هم اسیر خود کرده بود؛ تروتسکی ظهور استالین را به دیدهٔ ترمیدور شوروی می‌نگریست و آن را «پیروزی بوروکراسی بر توده‌ها» می‌خواند.

می‌توان گفت که اندیشهٔ یک چرخه که هر انقلابی طی می‌کند نقش مهمّی در

بحث‌ها و پژوهش‌های دانشورانه در مورد انقلاب هم داشته است. کسانی که این بحث‌ها و پژوهش‌ها را دنبال می‌کردند امیدوار بودند بتوانند با تجزیه و تحلیل این چرخه به قانون انقلاب دست یابند؛ نمی‌توان این تلاش‌ها را بسیار موفق دانست؛ کرین برینتون، که کتاب *کالبد شکافی انقلاب* (۱۹۳۸) او یکی از بهترین پژوهش‌ها از این نوع است، می‌گوید مقایسه برای آن‌که موفق باشد باید به چند انقلاب بزرگ محدود شود و این را نمی‌توان پایه‌ای کافی برای تصمیم‌های معتبر دانست.

به هر روی، تقریباً همه بر سر این مطلب که انقلاب چیست توافق دارند. هرچند تعاریف مُدرن متعددی از انقلاب وجود دارد، همهٔ این تعاریف حاوی عناصر یکسانی هستند. این تعاریف می‌گویند انقلاب تغییر ناگهانی و خشن در محل جایگیری اجتماعی قدرت است که خود را در دگرگونی رادیکال فرایندهای حکومتی، بنیان‌های رسمی فرمانفرمایی یا مشروعیت، و درک و برداشت متفاوت از نظم اجتماعی بروز می‌دهد. انقلاب‌ها به این قصد انجام می‌گیرند که فصل تازه‌ای را در تاریخ بگشایند. آشکارا، همهٔ ویژگی‌های تشکیل دهندهٔ این تعریف ــ براندازی سیاسی خشن، دگرگونی زندگی اجتماعی، تحوّلی که به همهٔ ابنای بشر مربوط می‌شود ــ از خصوصیات انقلاب فرانسه بود؛ انقلاب فرانسه مفهوم مُدرن انقلاب را خلق کرد.

با این همه، نباید نادیده گرفت که در دهه‌های پس از انقلاب فرانسه و حکومت ناپلئون دو انگارهٔ متفاوت از انقلاب که در قرن هجدهم وجود داشت و مفهوم مُدرن انقلاب با هم تلفیق‌شان کرد، همچنان به عنوان وجوه مختلف یک مفهوم واحد به حیات خود ادامه می‌دادند. هنوز انقلاب معرّف هر دو انگاشته می‌شد: تغییرات سیاسی در کشورهای مختلف، و جنبشی عام و دربرگیرندهٔ همه. هنوز، هم از «انقلاب‌ها» سخن گفته می‌شد و هم از «انقلاب»، که منظور فقط انقلاب فرانسه بود.

خیزش‌های سیاسی حاد و تغییر در حکومت ــ انقلاب‌ها ــ در قرن نوزدهم فراوان بودند: انقلاب ژوئیهٔ ۱۸۳۰ در فرانسه؛ انقلاب دکابریست‌ها در ۱۸۲۵ در روسیّه؛ انقلاب ناپلی در ۱۸۲۰؛ انقلاب فوریهٔ ۱۸۴۸ در پاریس؛ و انقلاب آلمان ۱۸۴۸. در مورد همهٔ این انقلاب‌ها می‌توان گفت که در جهت به دست آوردن آزادی بیشتر بودند. اما هدف ملموس این جنبش‌های انقلابی در کشورهای مختلف بسیار

متفاوت بود: در یک کشور مثلاً رسیدن به یک قانون اساسی مکتوب بود؛ در کشور دیگر مثلاً گسترش حقوق پارلمانی یا حق رأی گسترده‌تر بود؛ یا در برخی کشورها که هنوز اشراف فئودال قدرت قضایی و اداری داشتند، هدفْ رسیدن به برابری در برابر قانون بود. آن غرور ملّی‌ای که مبارزه علیه ناپلئون به وجودش آورده بود القاکنندهٔ این معنا بود که هر ملّتی فردیّت خاص خود و مسائل خاص خود را دارد که باید به شیوهٔ خاص خود آنها را حل کند. حتی می‌توان، پا را فراتر گذاشت و گفت: ممکن است یک کشور نیازمند انقلاب باشد و کشور دیگر بتواند بی انقلاب سر کند؛ و در صورت نیاز به انقلاب هم ممکن است علل و اهداف با هم فرق داشته باشند.

به هر روی، تلاش برای پیداکردن توضیحی محلّی برای تحوّلاتی که کل ساختار اجتماعی اروپا را لرزانده بود نمی‌توانست چندان پذیرفتنی باشد ـ خصوصاً برای آنهایی که انقلاب موقعیتشان را به خطر انداخته بود. فریدریش فون گنتس، مترجم آلمانی رسالهٔ برک، انقلاب فرانسه را در سال‌های نخستش «هیولایی پروتئوسی» ارزیابی می‌کرد که به اَشکال مختلف در جاهای مختلف دست اندرکار است. انقلاب بدل به نیرویی گسترده شد که حیات خاص خودش را داشت: «گدازهٔ آتشفشانیِ انقلاب شاهانه روان است و به هیچ چیز رحم نمی‌کند. چه کسی می‌تواند در برابرش مقاومت کند؟» این سخن یکی از طرفداران انقلاب، گئورگ فورستر، است و دشمنان انقلاب هم در این نظر با او شریک بودند که انقلاب نیرویی گسترنده، قدرتمند، و پویاست. به نظر آنان انقلاب هیچ هدف عقلانی، محاسبه‌پذیر، یا توجیه‌پذیری نداشت، صرفاً نیرویی پویا بود که نظم متمدّنانه را بدل به آنارشی و آشوب می‌کرد. با سقوط ناپلئون به نظر می‌رسید خطر بر طرف شده است و کل سیاست مترنیخ حفظ اروپا از درگرفتن انقلاب‌های تازه بود. اما، همان‌گونه که وقایع ۱۸۳۰ و بعد ۱۸۴۸ نشان دادند، شور و خشونت انقلابی فقط خفته بود، نه آن‌که از میان رفته باشد، و ثابت کرد که قدرت در هم شکستن پوستهٔ شکنندهٔ تمدّن را دارد. این نگاه به انقلاب که آن را نیرویی بدوی و به بار آورندهٔ آشوب و ویران‌کنندهٔ تمدّن می‌دید، توضیح می‌دهد که وقایع ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ چه تأثیر شگرفی فراتر از محفل حاکمان محافظه‌کار بر گروه‌های وسیعی از افراد تحصیلکرده و فرهیخته داشتند. بارتولد گئورگ نیبور، متخصص تاریخ روم، و یکی از شخصیّت‌های بزرگ دوران اصلاحات

پروسی، وقتی که خبر انقلاب ژوئیهٔ ۱۸۳۰ را شنید از حال رفت و دیگر هرگز بهبود نیافت. تأثیر عمیقی که درگرفتن انقلاب در ۱۸۴۸ بر آلکسی دوتوکویل داشت در این توصیف کلاسیک پر ابهّت او منعکس شده است:

پادشاهی مشروطه به دنبال رژیم کهن فرارسیده بود، پس از جمهوری، امپراتوری؛ پس از امپراتوری، رستوراسیون؛ و آن‌گاه پادشاهی زوئیه. پس از هر یک از این تغییرات پی در پی، می‌شد گفت که انقلاب فرانسه، پس از به انجام رساندن آنچه گستاخانه کار انقلاب خوانده می‌شد، به پایان خطش رسیده است؛ مردم چنین می‌گفتند و چنین می‌اندیشیدند. افسوس! من خودم هم در طول دورهٔ رستوراسیون و حتی پس از سقوط حکومت رستوراسیون امیدوار بودم چنین باشد؛ اما انقلاب فرانسه دوباره با همان شیوهٔ کهن از نو آغاز می‌شد... من که نمی‌توانم موافق باشم و نمی‌دانم کی این سفر طولانی تمام خواهد شد. من از این‌که مه، دوباره و دوباره، فریبم دهد که باور کنم ساحل نزدیک است خسته شده‌ام، و غالباً با خود در عین شگفتی و تحیّر می‌اندیشم آیا این زمین سفتی که این همه در پی‌اش بوده‌ایم اصلاً وجود دارد یا نه، یا این‌که آیا سرنوشتمان این نیست که الی الابد با این دریا بجنگیم؟!

جنگ فرانسه ـ پروس در ۱۸۷۰ جانِ یاکوب بورکهارت را پر از دغدغه و هراس کرد که مبادا ناآرامی و انقلاب نقطهٔ پایانی بر تمدّن اروپایی بگذارد؛ او جلسات درسش دربارهٔ عصر انقلاب فرانسه را با این سخنان آغاز کرد:

دلم می‌خواهد دربارهٔ عنوان این دورهٔ درسی بگویم که واقعاً همهٔ چیزهایی که تا به امروز رخ داده بخشی از عصر انقلاب است و شاید ما تازه در آغاز آن یا پردهٔ دومش هستیم. چون در عمل آشکارا دیده شد که آن سه دههٔ آرامش، از ۱۸۰۰ تا ۱۸۴۸، هیچ نبود مگر آنتراکتی در درام بزرگ. این درام ظاهراً به سمت جنبشی می‌رود که درست نقطهٔ مقابل همهٔ گذشتهٔ شناخته شدهٔ جهان ماست... اکنون ما می‌دانیم که همان توفانی که جهان بشری را از ۱۷۸۹ فراگرفته بود همچنان ما را پیشتر می‌راند.

متحوّل شدن اندیشهٔ انقلاب در قرن نوزدهم تحت تأثیر این واقعیّت هم بود که هر آنچه مردم راجع به انقلاب فکر می‌کردند عمیقاً نشأت گرفته از احساسات بود.

انقلاب فرانسه و خیزش‌های بعدی نوعی احساس عدم امنیّت به وجود آورد، و عدم امنیّت هم منجر به ترس و هراس شد؛ این ترس و هراس ته صدای همهٔ بحث‌های سیاسی بعدی شد و در لحظات بحرانی بدل به صدای اصلی و مسلّط شد. اما این ترس و هراس معین‌کنندهٔ نگرش طبقهٔ متوسط به انقلاب در دوره‌های آرام‌تر نبود. مشکل می‌توان پاسخ درستی به این سؤال داد که آیا مردم در قرن نوزدهم انقلاب را واقعه‌ای زیانبار می‌دانستند یا واقعه‌ای سودمند؛ این مسئله نیاز به تحقیقات فشرده‌تر و گسترده‌تر و ظریف‌تری از آنچه دانشوران انجام داده‌اند دارد. مشکل اینجاست که احتمالاً دیدگاه‌های تودهٔ بزرگ مردم، طبقات متوسط، در مورد مسئلهٔ انقلاب عمیقاً دو پهلو بود. به دلیل آن ترس و هراس پنهان، مسئلهٔ خشونت و ترور نقش مهمّی در همهٔ بحث‌ها داشت. این نکته در نوشته‌های مورخانی کاملاً به چشم می‌آید که موضوع مورد علاقه‌شان در نیمهٔ نخست قرن نوزدهم تاریخ انقلاب‌ها بود، و منظور از انقلاب‌ها هم انقلاب انگلستان و انقلاب فرانسه بود. مورخان قرن نوزدهم، دست‌کم بیرون از فرانسه، میل داشتند انقلاب انگلستان را بالاتر از انقلاب فرانسه جای دهند، چون انگلیسی‌ها کوشیده بودند حقوق کهن را حفظ کنند، نه این‌که حقوق تازه‌ای خلق کنند؛ آنها به قانون متوسّل شده بودند و نه به خشونت. مثلاً، این تز فریدریش کریستوف دالمان، با نفوذترین لیبرال آلمان، بود که در دههٔ ۱۸۴۰ چندین کتاب دربارهٔ انقلاب انگلستان و نیز انقلاب فرانسه نوشت. این تز مقبول طبع مورخان فرانسوی واقع نشد، چون آنها نمی‌خواستند تحوّلی را محکوم کنند که کشورشان را در اروپا به سروری رسانده بود. فرانسوا گیزو دربارهٔ انقلاب انگلستان و انقلاب فرانسه می‌نویسد: «اینها دو پیروزی در یک جنگ واحد هستند، با بهره‌های یکسان و هدف یکسان؛ افتخار و شکوهشان مشترک است؛ آنها همدیگر را پنهان نمی‌کنند، بلکه آشکار می‌سازند» (در آغاز ***تاریخ انقلاب انگلستان***، ۱۸۲۶). بر همین وجه اوگوست مینیه هم کتاب ***تاریخ انقلاب فرانسهٔ*** (۱۸۲۴) خود را با نیش و کنایه چنین آغاز کرد: «من بی‌درنگ تاریخ انقلاب فرانسه را نوشته‌ام، چون در اروپا عصر جوامع نوین را آغاز کرد، درست همان طور که انقلاب انگلستان عصر حکومت‌های تازه را آغاز کرد.» به هر روی، آشکار است که آنها در سازگار کردن خشونت و ترور با تصویر مطبوعی که می‌خواستند از انقلاب فرانسه بپردازند دچار مشکل بودند. هم

مینیه و هم آدولف تی‌یر، که کتاب *تاریخ انقلاب فرانسهٔ* او نیز در دههٔ ۱۸۲۰ منتشر شد، ضرورت اقدامات افراطی را در شرایط خطرناکی که فرانسه با آن رویارو بود درک می‌کردند، بی‌آن‌که بر این اقدامات صحه بگذارند یا ستایششان کنند: «این حقیقتی است که همواره باید تکرارش کرد: شور و احساس هرگز عاقلانه یا روشنفکرانه نیست، اما فقط شور و احساس است که می‌تواند در حالت‌های افراطی مردم را نجات دهد.» و ژول میشُله، در مقدمهٔ کتاب *تاریخ انقلاب فرانسه* (۱۸۴۷) مستقیماً به آنهایی که انقلاب و وحشت را جدایی‌ناپذیر می‌دانند حمله می‌کند: «نسلی کور و فراموشکار اقدامات خشنِ وحشتناکی را که انقلاب مجبور بود بدان‌ها دست یازد تا در این جهان توطئه‌گر از میان نرود با خود انقلاب به اشتباه می‌گیرد.» حتّی کارلایل که در توصیف تاریخ انقلاب فرانسه تحت تأثیر ملاحظات ملّی یا میهن‌پرستانه نبود توجّه زیادی به مسئلهٔ وحشت داشت و افراط و تفریط‌های انقلاب را همچون فرایندهایی طبیعی و واکنشی تقریباً اجتناب‌ناپذیر به رژیم فاسد پیشین قلمداد می‌کرد.

مورخان فرانسویِ این دوره کشمکش‌های اجتماعی و مبارزات طبقاتی را یکی از علل انقلاب می‌دانستند. در واقع، حدّت یافتن تضادهای اجتماعی در نتیجهٔ افزایش نقش فعالیت صنعتی در حیات اقتصادی، ترس از انقلاب را زنده نگه می‌داشت. در ۱۸۱۹ قتل‌عام‌های «پترلو» رخ داد، در ۱۸۳۲ «شورش کارگران» در لیون اتفاق افتاد. در سیلزی کارگران بافنده دستگاه‌های تازهٔ ریسندگی را ویران کردند. در همین دوران بود که اتحادیه‌های کارگری و چارتیسم شکل گرفت. این جنبش‌ها با انتشار نوشته‌هایی همراه بودند، و در واقع از آنها تغذیه می‌کردند، که به نظام اقتصادی موجود حمله می‌کردند و نقض‌ناپذیریِ مالکیّت خصوصی را زیر سؤال می‌بردند. لوئی بلان، پیر ژوزف پرودون، رابرت اوئن، و آدولف بلانکی شروع به پروراندن آموزه‌هایی سوسیالیستی کردند که متضمّن تغییر نظام حکومتی بود. بورژوازی که یاد ایّام وحشت و یاد تهدید مالکیتش را پیش از آن با خود داشت، اندک اندک نگاهی متزجرانه به اندیشهٔ انقلاب پیدا کرد. آنها اندک اندک این نظر دولت‌مردان محافظه‌کار را پذیرفتند که می‌گفتند توطئهٔ انقلابی گسترده‌ای در کار است که شامل انجمن‌هایی نظیر «یونگه دویچلاند» و «جووانه ایتالیا» می‌شود.

بورژواها حتی اگر لیبرال هم بودند باز انقلاب را قبول نداشتند و طرفدار تحوّل تدریجی و اصلاحات بودند و اینها را راه درست بهبود اجتماعی می‌دانستند.

اما، اگرچه پیامدهای اجتماعیِ احتمالی انقلاب، طبقات متوسط را می‌ترساند و گریزان می‌کرد آنها همچنان مخالف سلطنت مطلقه بودند؛ علاوه بر این، آنها حامیان اصلی ناسیونالیسمی بودند که انقلاب فرانسه بیدارش کرده بود و همچنان در قرن نوزدهم بر اذهان سلطه داشت. شورش‌های مردمِ سرکوب شده و ستمدیده علیه استبداد خارجی، طبیعی تلقی می‌شد، انقلاب‌های ملّی شایستهٔ حمایت دانسته می‌شد، و بر اَعمال آن دسته از جنبش‌های انقلابی که می‌کوشیدند به وحدت ملّی دست یابند صحه گذاشته می‌شد. این در زمانی بود که اروپایی‌ها توجّه هرچه بیشتری به انقلاب آمریکا نشان می‌دادند چون این انقلاب، بیش از انقلاب‌های انگلستان و فرانسه، نمایندهٔ الگوی انقلابی بود که به رهایی ملّی می‌انجامید. سیمون بولیوار، رهبر جنبشی مشابه در آمریکای جنوبی، مورد ستایش فراوان بورژوازی لیبرال بود. نبرد یونانی‌ها علیه ترک‌ها و شورش لهستانی‌ها علیه حکومت روسی، همدلی عمومی را برانگیخت و تادئوشی کوشچوشکو، جوزپّه ماتسینی، جوزپّه گاریبالدی، و لایوش کوشوت هرجا که می‌رفتند مثل قهرمان‌ها از آنها استقبال می‌شد. شاید بتوان گفت که انقلاب‌ها در کشورهای خارجی، زمانی که در جهت مقابله با سرکوب و ستم و استبداد بودند، مورد حمایت و تشویق قرار می‌گرفتند. اما جنبش انقلابی در درون کشور، خصوصاً زمانی که محتوای اجتماعی داشت، با سوءظن فراوان نگریسته می‌شد. با این همه، همان‌گونه که وقایع ۱۸۴۸ نشان دادند، طبقهٔ متوسط اروپایی، چون نگرشی دو پهلو به انقلاب داشت، در انقلاب شرکت می‌جست و می کوشید پس از درگرفتن انقلاب محصول آن را برای خود درو کند.

باید این را هم گفت که دوگانه‌نگری به انقلاب مختصّ طبقات متوسط لیبرال نبود؛ همین دوگانه‌نگری را می‌توان در میان محافظه‌کارها هم دید. بیسمارک از گرلاخ‌ها، یعنی رهبران گروه محافظه‌کاری که بیسمارک شروع کار سیاسی‌اش را مدیون آنان بود، در زمانی برید که که گرلاخ‌ها با هر نوع همکاری با ناپلئون سوم مخالفت کردند چون به نظرشان ناپلئون سوم تجسّد «انقلاب» بود. بیسمارک پرهیزی از همکاری با این «وارث انقلاب» نداشت، فقط به این شرط که چنین سیاستی برای

پروس مفید باشد. بیسمارک، همان‌گونه که در خاطراتش می‌نویسد، هرگز در حالت‌های ضروری در توسل به سلاح‌های انقلابی تردیدی به خود راه نمی‌داد.

نزاع بیسمارک با گرلاخ‌ها پس از انقلاب ۱۸۴۸ رخ داد، و اتّخاذ رویکردی «واقع‌بینانه» برای او ساده بود چون انقلاب در آلمان شکست خورده بود و موقعیّت طبقهٔ او دیگر مورد تهدید نبود.

تأثیر عمیق وقایع ۱۸۴۸ بر نحوهٔ تفکّر دربارهٔ انقلاب جای چون و چرا ندارد. طبقات متوسط در قارّهٔ اروپا نمی‌توانستند رویکردی کاملاً منفی به انقلاب داشته باشند، چون خودشان نقش فعّالی در انقلاب داشتند. علاوه بر این، بی‌رحمی رژیم‌های ارتجاعی، که پس از شکست انقلاب در اروپای مرکزی به قدرت رسیده بودند، نفرت و بیزاری مردم را برمی‌انگیخت و شتاب روزافزون صنعتی‌شدن موجب افزایش فقر و فلاکت می‌شد. جدا کردن مسائل ملّی از مسائل اجتماعی به نظر ناممکن می‌آمد؛ انقلاب می‌بایست محتوایی اجتماعی داشته باشد. شگفت‌ترین و روشن‌کننده‌ترین تصویر از تغییر شیوهٔ اندیشیدن به انقلاب و مسائل مربوط به انقلاب را می‌توان در **تاریخ رومی** (۱۸۵۴) تئودور مومسن یافت. عنوان کتاب سوم این اثر، که به خانوادهٔ گراکخوس می‌پردازد، «انقلاب» است. مومسن با برادران گراکخوس، خصوصاً گایوس که می‌خواست رژیم آریستوکراسی را براندازد، همدلی می‌کند. و دلیل این انقلاب، آن‌گونه که مومسن توصیف می‌کند، تضاد میان اقتصاد کشاورزی و اقتصاد پول بود که با توسعهٔ روم موجب تضادّی شدید میان سرمایه و کار شده بود و پرولتاریایی به وجود آمده بود که در اوج فقر و فلاکت می‌زیست.

جای شگفتی است که چرا توجّه بسیار اندکی به این بخش از اثر مومسن شده است که به نحوی شگفت تغییر محتوای مبارزهٔ انقلابی از سطح سیاسی به سطح اجتماعی را آشکار می‌کند. این درست در زمانی بود که مارکس مشغول پروراندن نظریهٔ انقلابی‌اش بود. آشکارا دیدگاه مارکس متأثر از جوّ دههٔ ۱۸۵۰ بود. اما در عین حال نظریهٔ مارکس فصل تازه‌ای را در تاریخ اندیشهٔ انقلاب گشود، زیرا با محوّل کردن وظیفهٔ انقلاب منحصراً به پرولتاریا بار دیگر نگرش طبقات متوسّط را عوض کرد و بورژوازی را در تقابل قطعی با انقلاب قرار داد.

اینجا جای عرضهٔ تحلیل مبسوطی از نظریّهٔ انقلاب مارکس نیست. چنین کاری باید در مقالهٔ مارکسیسم انجام شود، چون همان طور که گفتیم، «اندیشهٔ انقلابی اُسّ و اساس ساختاری نظری بود... و تشریح اندیشهٔ انقلابی مارکسی به شکلی کامل، همان تشریح خود مارکسیسم در مقام سیستمی نظری خواهد بود.» (تاکر، ص‌ص ۲، ۵). در آنچه در پی می‌آید تأکید ما بر تحلیل ارتباط میان اندیشه‌های پیشین انقلاب و اندیشهٔ مارکس دربارهٔ انقلاب و نقش مارکس در دادن شکلی تازه به این مفهوم خواهد بود.

درک مارکس از انقلاب ربط وثیقی به شماری از واژه‌ها و مفاهیم مرتبط دارد و باید در ارتباط با آنها فهمیده شود. این انگاره‌ها عبارتند از: انقلاب جهانی با تمایز میان تحوّل و تکامل سیاسی و اجتماعی؛ مبارزهٔ طبقاتی؛ انقلاب بورژوایی و انقلاب سوسیالیستی؛ و انقلاب نهایی.

اهمیّت محوری اندیشهٔ انقلاب در نظام کلّی مارکس را از اینجا می‌توان فهمید که او این واژه را با چنین تداعی‌های متعدّدی به کار برده است. مارکس هم، مثل هگل، تاریخ جهان را فرایندی همبسته و با پیوندهای درونی می‌دید که انقلاب موتور آن بود که این فرایند را از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر پیش می‌برد. البتّه، عناصر دیگری هم در اندیشهٔ مارکس هست که به درک و برداشت او از انقلاب شکل دادند. مثلاً این دیدگاه که آنچه به هر مرحله از تاریخ شکل خاص خودش را می‌دهد ـ اَشکال سیاسی، نهادها، و دیدگاه فکری آن مرحله ـ شیوه‌های تولید است، و مبارزات و کشمکش‌ها در طول تاریخ را می‌توان با تضادّ میان طبقات توضیح داد: تاریخ اجتماعی اساساً تاریخ مبارزات طبقاتی است. پیامد بعدی این نظر آن بود که مبارزهٔ طبقاتی همیشه مبارزه میان دو طبقه است، میان گروه کوچک حاکم که از شیوه مسلّط تولید نفع می‌برد و تودهٔ بزرگ مردم که استثمار می‌شود.

اگر اندیشه‌های مارکس را در بستر تاریخ اندیشهٔ انقلاب قرار دهیم معلوم می‌شود که او به انگارهٔ انقلاب همچون حرکتی که همهٔ حوزه‌های زندگی را دگرگون می‌کند باور داشت. اما چون او زندگی اجتماعی را وابسته به شیوهٔ مسلّط تولید می‌دانست، می‌توانست ربط روشن و تعریف شده‌ای میان انقلاب کلّی اذهان انسانی و انقلاب‌های خاصّی که موجب سرنگونی رژیم‌های سیاسی می‌شوند برقرار کند.

انقلاب سیاسی بخشی از انقلاب گسترده‌تر اجتماعی است؛ انقلاب سیاسی پیش‌شرط ضروری انقلاب اجتماعی است چون گروه حاکم به کمک نهادهای سیاسی قدرت را در قبضه دارد. اما در عین حال انقلاب سیاسی صرفاً پدیده‌ای جزئی و ناقص است. انقلاب فقط در صورتی کامل می‌شود که موجب تغییر شیوه‌های تولید شود تا کلّ زندگی اجتماعی دگرگون شود. بنابراین، انقلاب اجتماعی و انقلاب سیاسی همبسته و در عین حال قابل تمیز از هم هستند: «هر انقلابی جامعهٔ کهن را منحل می‌کند: از این جهت انقلابی اجتماعی است؛ هر انقلابی حکومت کهن را سرنگون می‌کند، و از این جهت انقلابی سیاسی است.»

مارکس همچنین انگارهٔ وجود همزمان یک انقلاب بزرگ همه‌گیر و انقلاب‌های ملّی متعدّد و مختلف را قبول داشت، و این تضادّ ظاهری را حل می‌کرد. اگرچه طرح او در مورد حرکت پیشروندهٔ تاریخیِ جهانی را که با مبارزات طبقاتی تقطیع شده است می‌توان بر کلّ تاریخ اِعمال کرد، اما عملاً مارکس فقط دلبستهٔ اخیرترین مراحل این فرایند بود: گذر از عصر فئودالی به عصر بورژوازی، و از عصر بورژوازی به عصر کمونیسم. او معتقد بود که انقلاب‌های عصر او انقلاب‌های بورژوایی است که بورژوازی با این انقلاب‌ها به فئودالیسم پایان می‌دهد، و عصر انقلاب‌های سوسیالیستی که کارگران با این انقلاب‌ها حکومت بورژوازی سرمایه‌دارانه را سرنگون خواهند کرد. برخی از این انقلاب‌ها می‌تواند همزمان بورژوایی و سوسیالیستی باشند، بسته به مرحله‌ای از رشد اقتصادی که در کشوری که انقلاب می‌شود حاصل شده است. اما یک نکتهٔ کلیدی دیگر در اندیشهٔ مارکس این است که انقلاب کمونیستی آن انقلاب نهایی است که شکلی از زندگی اقتصادی را مستقر خواهد کرد که در آن دیگر تضادّ میان حاکم و محکوم، استثمارکننده و استثمارشونده از میان رفته است. این انقلاب که آخرین مرحله در فرایند تاریخی است باید به‌کلّ جهان تسری پیداکند. این انقلاب باید در سطحی بین‌المللی انجام گیرد. این انقلاب باید انقلابی جهانی باشد.

چون مارکس به انقلاب صفتی هزاره‌ای می‌بخشید انقلاب بدل به عنصری ضروری در پیش بردن فرایند تاریخی جهان به سوی مرحلهٔ نهایی‌اش می‌شد؛ انقلاب ضروری و مطلوب است و باید مثبت ارزیابی شود.

چون انقلاب نشانگر حرکتی است که مرحلهٔ تازه‌ای را در تاریخ جهان می‌آغازد، از دیگر مفاهیم مشابه متمایز است. توطئه‌ها یا کودتاها ممکن است افراد جای گرفته در حکومت را تغییر دهند، اما نظام سیاسی و اجتماعی را دگرگون نمی‌کنند. فردِ انقلابی فردی است که نیاز به دگرگون کردن کل نظام را درک می‌کند و بر طبق آن عمل می‌کند. مبارزهٔ مارکس علیه آنارشیست‌ها یا تروریست‌ها حاوی معنا بود. عمل انقلابی فقط در صورتی موفق می‌شود که به شکلی سیستماتیک در تعامل و همکاری با طبقهٔ استثمار شده پیش برده شود. عمل انقلابی حرکتی است که نیازمند سازمان است. فقط آنهایی راکه در سازمان دادن پرولتاریا و کارگران، و سوق دادنشان به سوی عمل شرکت می‌جویند می‌توان انقلابی واقعی به حساب آورد. اگر انگارهٔ مُدرن انقلاب در جریان انقلاب فرانسه شکل گرفته بود، نظریّه‌های مارکس انقلاب را بدل به مقوله‌ای تاریخی با تعریفی روشن کرد.

III. اندیشهٔ انقلاب از مارکس تا لنین

با مارکس و با ظهور سوسیالیسم مارکسی در مقام یک فاکتور سیاسی مهم، خط فاصل عمیقی میان جهان بورژوایی سرمایه‌دارانه و جهان پرولتاریا کشیده شد. بر همین وجه، در تاریخ اندیشهٔ انقلاب هم تمیز گذاشتن میان تحوّلات در نگرش بورژوایی به انقلاب و تحولاتی که نظریّهٔ مارکسی در نوشته‌های نویسندگان و سیاستمداران سوسیالیست پیدا کرد ضروری شد.

شکل‌گیری احزاب توده‌ایِ گستردهٔ مارکسی که علناً اعلام می‌کردند نیاز به انقلاب اجتناب‌ناپذیر است، ترس از انقلاب و ضرورت دست زدن به اقدامات بازدارنده را افزون‌تر کرد. اما نگرش محافل لیبرال و دموکرات همچنان تا حدودی دوپهلو بود. آنها پایبند اندیشهٔ پیشرفت بودند و اگرچه به امکان انقلابی مارکسی در کشور خودشان با دل‌نگرانی و بیزاری می‌نگریستند، اما از تأیید تلاش‌ها برای تغییر نظام حکومتی در کشورهایی که حکومت‌های مطلقهٔ ارتجاعی داشتند هم دریغ نمی‌کردند: مثلاً انقلاب ۱۹۰۵ روسیه یا انقلاب ترک‌های جوان در ۱۹۰۸. اما نوعی تصلّب هم در نگرش به انقلابی و انقلاب‌ها پیش آمد.

بسیار مشکل می‌توان گفت که اندیشهٔ مارکسی تا چه میزان بر تفکّر سیاسی و

تاریخی در میان بورژوازی تأثیر گذاشت؛ آشکار است که اندیشهٔ انقلاب مسئله‌ای محوری در تفکر سیاسی و تاریخی شد. مورخان در جای جای تاریخْ انقلاب می‌جستند و انقلاب می‌یافتند. آنچه قبلاً تجزیهٔ هلند خوانده می‌شد بدل به انقلاب هلند شد. شورش پروتستان‌ها در پراگ هم انقلاب بوهمیایی نام گرفت، و هر تغییری در حاکمیت شهری ــ از خانواده‌ها گرفته تا اتحادیه‌های بازرگانی، از اتحادیه‌های بازرگانی گرفته تا دموکراسی ــ بدل به «انقلاب» شد ــ و این را به خوبی می‌توان در ***اقتصاد و جامعهٔ*** ماکس وبر مشاهده کرد. دوباره این گرایش پیدا شده بود که به شیوهٔ مألوف قرن هجدهمی‌ها هر تغییرِ ناگهانی و خشنِ حکومت، انقلاب خوانده شود، اگرچه اکنون فرض بر این بود که این تغییرات با برخی تغییرات اجتماعی همراه هستند.

معهذا، واژهٔ «انقلاب» اکنون در مورد همهٔ وقایع خارج از حوزهٔ سیاست هم به کار برده می‌شد، و به نظر می‌رسد احتمالاً نظریهٔ انقلابی مارکسی با تأکیدی که بر ارتباط وثیق میان وقایع سیاسی، اقتصادی، و فکری داشت در پدید آمدن این وضع بی‌تأثیر نبوده باشد. زیرا نخستین گام بزرگ در وسعت دادن به دامنهٔ کاربرد این واژه با به کار بستن آن در مورد تغییرات مهم و دراز دامن اقتصادی برداشته شد. مفهوم «انقلاب صنعتی» احتمالاً شناخته‌شده‌ترین مورد کاربرد این واژه در حوزهٔ اقتصاد است. اگرچه این تلفیق واژه‌ها از دههٔ ۱۸۲۰ رایج بود، اما «انقلاب صنعتی» بدل به مفهوم تعریف شده‌ای شد که تحولات اقتصادی آغاز شده در انگلستان در قرن هجدهم را توصیف می‌کرد. اثر مهمّی که این مفهوم را جاانداخت ***درس‌هایی دربارهٔ انقلاب صنعتی*** آرنولد توینبی بود که در ۱۸۸۴ منتشر شد. کشف «انقلاب صنعتی» انگیزه‌ای برای پژوهش در علل رخ دادن این انقلاب شد، و نشان داده شد که توسعهٔ تجارت پیش از «انقلاب صنعتی» نقش مهمّی در انباشت سرمایهٔ لازم برای رشد صنایع داشت: «انقلاب صنعتی» به دنبال «انقلاب تجاری» رخ داده بود. اگر صنعت و تجارت انقلاب‌های خود را داشتند، دیگر نمی‌شد کشاورزی را مستثنا کرد: از میان رفتن تیول و اقطاع، به وجود آمدن املاک شخصی، و حصارکشی مناطقی که ملک مشاع بودند اجزای تشکیل دهندهٔ «انقلاب کشاورزی» بودند. دو تلفیق واژگانی دیگر، که در آنها هم از واژهٔ «انقلاب» استفاده شده، مربوط به همین دورهٔ تغییرات بزرگ اقتصادی در

اروپای تازه مُدرن شده است ــ «انقلاب قیمت» که دلالت بر روند تورّمی قیمت‌ها در طول قرون شانزده و هفده دارد که علّتش در وهلهٔ نخست سرازیر شدن فلزات قیمتی از آمریکا بود ــ و «انقلاب علمی»، که منظور شکل گرفتن نگاه علمی مدرن در دورهٔ میان گالیله تا نیوتون بود.

در ادوار بعدی، این انگاره‌ها از وقایع خاص تاریخ اروپای تازه مُدرن شده، که این واژه‌ها برای توصیف آن جعل شده بودند، استقلال پیدا کردند. ما اکنون در قرن بیستم از «انقلاب صنعتی دوّم» سخن می‌گوییم؛ ما فکر می‌کنیم شخم زدن عمیق و استفاده از اسب در اوایل قرون وسطا منجر به «انقلاب کشاورزی» شد، و فکر می‌کنیم پیش از «انقلاب علمی» در قرن هفدهم، «انقلاب کپرنیکی» رخ داده بود. به هر روی، این انگاره‌ها در معنای اولیّه و اصلی‌شان ــ «انقلاب صنعتی»، «انقلاب تجاری»، «انقلاب کشاورزی»، «انقلاب علمی»، و «انقلاب قیمت» ــ به جنبه‌های مختلف برآمدن جامعهٔ سرمایه‌داری در فاصلهٔ قرن شانزدهم تا قرن نوزدهم اشاره دارند. اینها جنبه‌ها و وجوه مختلف انقلابی اجتماعی هستند که هم پیش‌شرط و هم پیامد انقلاب سیاسی بورژوایی بود. دانشورانی که نخستین بار این انگاره‌ها را به کار بردند، چه مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر مارکس بوده باشند چه نبوده باشند، مشکل بتوان این امر را تصادفی دانست که بسط انگارهٔ انقلاب از حوزهٔ سیاست به حوزهٔ اقتصاد در اصل مربوط به نوآوری‌ها و تحولّاتی بود که مارکس آنها را پایهٔ اقتصادی انقلاب سیاسی بورژوایی می‌دانست. به طور کلّی این مسئلهٔ مارکسیِ پیروزی سرمایه‌داری بر فئودالیسم بود که این انقلاب‌های گوناگون بر آن پرتو می‌افکندند.

چون ریشهٔ این انگاره‌ها در این مسئلهٔ حیاتی تاریخ مُدرن است، لازم است این نوع استفاده از واژهٔ «انقلاب» را از استفادهٔ دیگر آن، که ربطی به هیچ مسئلهٔ تاریخی یا فکری مهمّی ندارد و صرفاً مربوط به جاذبهٔ باب روزی است که واژهٔ انقلاب پیدا کرده است، جدا کنیم. بارها این‌گونه جملات را شنیده‌ایم که مثلاً نظریهٔ کوانتومی پلانک «انقلابی» در فیزیک بود، یا فروید «انقلابی» در روان‌شناسی به پا کرد، یا کشف اشعهٔ ایکس توسط رونتگن موجب «تحولّی انقلابی» در پزشکی شد. در همهٔ این موارد، انقلابی که این‌گونه جمله‌ها به آن اشاره می‌کنند محدود به یک حوزه است ــ فیزیک، روان‌شناسی، یا پزشکی ــ و منظور آن نیست که این انقلاب‌ها نتایج

و ثمره‌های مستقیمی در دیگر حوزه‌ها داشته‌اند. در این موارد منظور از به‌کاربردنِ واژهٔ انقلاب نشان دادن این است که پلانک یا فروید یا رونتگن راهی راگشودند که کارهای بعدی در حوزهٔ تخصصیِ آنها را بر بنیانی تازه استوارکرد. واژهٔ انقلاب در این موارد بر ناگهانی و ریشه‌ای بودن ماهیّت این تحولات و پیشرفت‌های تازه تأکید می‌گذارد؛ والاّ جز دلالت بر تغییری نشأت‌گرفته از یک عمل کوتاه یا ناگهانی معنای ضمنی دیگری ندارد.

ما به تأثیری که اندیشهٔ مارکسی احتمالاً بر اردوی بورژوایی داشت اشاره کردیم. بی‌تردید اندیشه‌های بورژوایی هم به نوبهٔ خود نقشی در تحول نظریهٔ انقلابی مارکسی داشتند. ظهور «تجدید نظرطلبی» با اعتقاد تلویحی به پیروزی سوسیالیسم از طریق تحوّل دموکراتیک پژواکی از این نظریّهٔ بورژوایی را در خود دارد که شکل‌گیری و تکامل سرمایه‌داری فرایندی طولانی در طی قرون بوده است و ربطی به عمل ناگهانی خشونت‌بار نداشته است. حتّی تحولات اقتصادی نیز ظاهراً نشان می‌دهند که بهبود تاریخی وضع مادّی کارگران در چارچوب سرمایه‌داری ناممکن نبوده است. نظریّهٔ «تجدید نظرطلبان» از این واقعیّت مایه می‌گرفت که تحوّلات از نیمهٔ قرن نوزدهم (شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸ و کمون پاریس در ۱۸۷۱) نشان داده بود که غیرنظامیان مسلّح و مجهز به تفنگ و باریکاد نمی‌توانند در برابر حکومتی مجهّز به ارتش منظّم و مسلّح به سلاح‌های سنگین و توپخانه کاری از پیش ببرند. خود فریدریش انگلس توجّه دیگران را به این واقعیّت جلب کرد که تفاوت نیرو میان کسانی که قدرت نظامی را در انحصار خود داشتند و غیرنظامیان بسیار زیاد شده است. آشکار است که در چنین شرایطی بود که مارکسیست‌های اورتودوکس، که دغدغه‌شان ردّ تزهای «تجدید نظرطلبان» بود، نوشته‌هایی را منتشر کردند که در آنها می‌کوشیدند ثابت کنند انقلاب ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و تاکتیک‌هایی را مشخص کنند که به کمک آنها پیروزی انقلاب میسّر است. از این جنبه است که ***دولت و انقلاب*** (۱۹۱۷) لنین و این تزش که دولت ابزار گروه حاکم است و تا زمانی که دولت وجود دارد پیروزی طبقهٔ ستمدیده ناممکن است حائز اهمیت است. لنین همچنین معتقد بود که نمی‌توان به بلوغ سیاسی تودهٔ کارگران اتکا کرد؛ انقلاب نیازمند رهبریِ یک گروه کوچک برگزیده است. به نظر تروتسکی عقب‌ماندگی

سیاسی و اقتصادیِ روسیه انقلاب را در این کشور ضروری می‌کرد، اما ضعف بورژوازی روسیه، ماندن انقلاب در قدرت را ناممکن می‌کرد. پس این کارگران صنعتی بودند که باید قدرت را در دست می‌گرفتند و آن‌گاه انقلاب از مرزهای روسیه سر ریز می‌کرد و به اروپای غربی می‌رسید. خلاصه، وقتی انقلاب شروع می‌شد دیگر نمی‌شد آن را متوقف کرد. این انقلاب بدل به «انقلاب دائمی» تا پیروزی سوسیالیسم در کلّ جهان می‌شد. بحث دربارهٔ اعتصاب عمومی و خصوصاً کتاب *تأملاتی دربارهٔ خشونت* (۱۹۰۸) ژورژ سورل نیز در خدمت ثابت کردن ضرورت و امکان‌پذیری انقلاب بود. کارگران با دست زدن به اعتصاب عمومی به سلاحی دست می‌یافتند که می‌توانست جایگزین نبرد غیرنظامیان در باریکادها شود. به همین دلیل، کمون پاریس، که مارکس یادداشت‌هایی مختصر دربارهٔ آن نوشته بود، بدل به الگو شد؛ کمون پاریس نمونهٔ روشنی بود از این‌که توده‌های کارگران در طول مبارزهٔ انقلابی‌شان چگونه می‌توانند کنترل اداری را دست بگیرند و مرکز قدرت کارآمدی تشکیل دهند. خلاصه، مسئلهٔ اصلی در اردوگاه مارکسیستی این بود که آیا انقلاب ضروری و میسّر است یا نه؛ این مسئله صرفاً پس از آن‌که بلشویک‌ها در روسیه قدرت را قبضه کردند در سطح دیگری مطرح شد.

IV. از انقلاب روسیه تا زمان حاضر

در تاریخ اندیشهٔ انقلاب، انقلاب روسیه، دست‌کم در این نوشته، آخرین و تقریباً شاخص‌ترین سر فصل است. انقلاب روسیه انقلابی سیاسی بود که متضمّن تغییراتی در همهٔ حوزه‌های زندگی بود. پس با این حساب انقلابی اجتماعی هم بود. انقلابیون می‌خواستند این انقلاب را به سرتاسر جهان بسط دهند و آغازگر مرحلهٔ تازه‌ای در تاریخ جهان باشند؛ انقلاب روسیه می‌خواست انقلابی جهانی باشد. در انقلاب روسیه، که پیروانش آن را «انقلاب کبیر اکتبر» (۱۹۱۷) می‌نامند، انقلاب سیاسی، انقلاب اجتماعی، و انقلاب جهانی همه با هم ترکیب شده بودند.

حتی اگر به دنبال تسخیر قدرت به دست بلشویک‌ها پیروزی انقلابی بر سراسر جهان به دست نیامد، این واقعیّت که با این انقلاب بخش بزرگی از جهان خود را از جامعهٔ سرمایه‌داری جدا کرد، انقلاب روسیه را واقعه‌ای دوران‌ساز برای دوست و

دشمن کرد. انقلاب روسیه بدل به الگوی مسلّط انقلاب شد. انقلاب می‌بایستی با قبضه کردن قدرت توسط یک طبقهٔ جدید همراه باشد. انقلاب می‌بایستی ساختار اجتماعی موجود را ویران کند و همهٔ صورت‌های زندگی اجتماعی را تغییر دهد و این تقریباً ضرورتاً مستلزم گذر از یک دورهٔ وحشت بود. می‌توان این را هم گفت که همگان در سرتاسر جهان می‌بایستی با ترس و احترام به انقلاب نگاه کنند. هر تغییر سیاسی که این استلزامات را برآورده نمی‌کرد دیگر یک «انقلاب واقعی» به حساب نمی‌آمد.

تبدیل آلمان از یک پادشاهی به یک جمهوری در ۱۹۱۸ انقلاب نبود چون علی‌رغم لیبرالیزاسیون و دموکراتیزاسیون، این تغییر و دگرگونی رژیم سبب تغییر ساختار اجتماعی آلمان نشد. از سوی دیگر، جالب و پرمعنی است که هم فاشیسم و هم نازیسم سخت مشتاق و دل‌نگران بودند که حتماً انقلاب خوانده شوند. هرچند حکومت‌های آنها با چانه‌زنی و مذاکره بر سر کار آمده بود، اما سعی می‌کردند چنین وانمود کنند که قدرت را با مبارزهٔ خشونت‌بار به دست آورده‌اند (راهپیمایی رم، آتش‌سوزی رایشستاگ). آنها بر کامل و همه جانبه بودن تغییری که به بار آورده‌اند تأکید می‌کردند و نهضت‌هایشان را «موج آینده» قلمداد می‌کردند. در دههٔ سرخوردگی و یأس پس از جنگ جهانی اوّل بسیاری بر ضرورت یک تغییر همه جانبه پای می‌فشردند؛ انقلاب روسیه حتی بر اذهان کسانی که با آموزه‌های آن موافقت نداشتند تأثیر گذاشته بود، زیرا نشان داده بودند که فقط انقلاب است که می‌تواند تغییرات مهمّ و اساسی به بار آورد. انقلاب به نحوی نسبتاً پارادوکسیکال تبدیل به ابزار شروع تغییر شد و تغییری که حاصل انقلاب نبود تغییر واقعی دانسته نمی‌شد. رهبران فاشیست کاملاً از همدلی پنهان توده‌ها با راه‌حل‌های انقلابی آگاهی داشتند و چنین بودند پیروان و مقلدان آنها در اسپانیا، در فرانسه، و در اروپای شرقی که از همین جاذبهٔ انقلاب استفاده می‌کردند. واژهٔ «انقلاب» در دهۀ ۱۹۳۰ چنان حیثیت و اعتباری پیدا کرده بود که حتی مورخان دموکراسی آمریکایی اعصار بزرگ اصلاحات در تاریخ کشورشان را دوره‌های انقلاب می‌خواندند؛ آنها عباراتی نظیر «انقلاب جکسونی» یا «انقلاب روزولتی» را رواج دادند و حتی رئیس‌جمهور محافظه‌کار باور داشت که لایحه‌هایش جاذبهٔ بیشتری خواهند داشت اگر بگوید که انتظار دارد این

لایحه‌ها «انقلاب آمریکایی» را به ثمر برساند.

دلایل قوی‌تری هم وجود داشت که چرا رهبران فاشیست بر خصلت انقلابی رژیم‌شان تأکید می‌کنند. آنها می‌خواستند خودشان را از بار مسئولیّت این‌که رهبر یک «ضد انقلاب» باشند خلاص کنند. در اصل، ضد انقلاب به معنای سیاستی بود که هر آنچه را که انقلاب رشته بود پنبه می‌کرد؛ اما با رشد تهدیدات احزاب سوسیالیستی، با کشمکش‌ها و تضادهای پیش آمده در میان گروه‌های مختلف بورژوازی، این نظر شایع شد که توسل به اقدامات انقلابی و برقرار کردن یک رژیم دیکتاتوری مبتنی بر زور برای حفظ نظم موجود ضروری است. تأکید فاشیست‌ها و نازی‌ها بر ماهیت انقلابی رژیم‌شان به‌خوبی می‌توانست ماهیت ضد انقلابی سیاست‌های آنان را از دیده‌ها پنهان بدارد.

اما موسولینی و هیتلر انگیزه دیگری برای پافشاری بر ماهیت انقلابی حکومت‌هایشان داشتند. در دورهٔ انقلاب فرانسه، رهبران انقلابی فرانسه حکومت‌هایشان را «حکومت انقلابی» می‌خواندند زیرا این نام تداعی‌کنندهٔ وضعیت فوق‌العاده‌ای بود که در طی آن ملاحظه و رعایت سفت و سخت قوانین یا رویه‌های حقوقی ممکن و میسر نبود. رهبران فاشیست و نازی با تأکید بر ماهیت انقلابی حکومت‌هایشان، در هر فرصت و موقعیّت، استفاده‌شان از قوانین اضطراری، خودسرانه، و بی‌اعتنایی‌شان به قواعد و سنت‌های حقوقی و قانونی را توجیه می‌کردند؛ توسّل به ضرورت انقلابی در خدمت آراستن و تزیین خودسری مستبدانه بود.

وضع روسیه فرق داشت. بلشویک‌ها پس از آن‌که قدرت را قبضه کرده بودند چندین سال درگیر و گرفتار جنگ با نیروهای ضد انقلاب بودند. آنها احساس می‌کردند در حلقهٔ محاصرهٔ تهدیدآمیز جهانی متخاصم گرفتارند و می‌کوشیدند همهٔ مردم ستمدیده و سرکوب شدهٔ جهان را به حرکت درآورند. این کار به عهدهٔ «بین‌الملل کمونیست» گذاشته شده بود که وظیفه‌اش «رها کردن کارگران سراسر جهان بود. در صفوف بین‌الملل کمونیست همه از سفید و زرد و سیاه برادرانه متحد شده بودند» (تزهای انترناسیونال کمونیست در مورد مسئلهٔ ملّی و مستعمراتی، ۱۹۲۰). رهبران کمونیست از جنگ داخلی و مداخلهٔ خارجی جان سالم به در بردند، اما در

نظر آنان پایان جنگ به معنای پایان دورهٔ اضطرارها نبود. اهداف انقلابیِ جهانی آنان متحقق نشده بود و چون آنها جهانی نیمه سرمایه‌داری و نیمه سوسیالیست را ناممکن تلقی می‌کردند، در دوره‌ای که به نظر آنان دورهٔ گذار بود، زیر تهدید دشمنان خارجی، به زندگی ادامه دادند. آنها می‌توانستند در کشور خود سوسیالیسم را بنا کنند، اما معماری کمونیسم، نظم و مرتبهٔ نهایی جامعه، فقط پس از انقلاب جهانی ممکن بود، که حال دیگر به آینده موکول شده بود. دورهٔ انقلابی برای مدّتی نامعلوم تمدید شد و حاکمان روسیه در را برای بازگشت به اقدامات انقلابی، هر زمان که ضرورت ایجاب کند، باز گذاشتند. این مطلب تقریباً در مورد همهٔ حکومت‌های کمونیستی صادق است. همهٔ آنها فرض را بر این گذاشته‌اند که معماری جامعهٔ نوینی که هدف آنان است زمان می‌برد و تا وقتی که انقلابی کمونیستی جهان را فتح کند انقلاب جهانی پایان نمی‌یابد. این دیدگاه در نامی که به قانون اساسی کوبای کاسترو داده شده است به خوبی منعکس است: عنوان قانون اساسی کوبا «قانون پایه‌ایِ انقلاب» است.

به دلیل تأثیر شگرفی که انقلاب روسیه بر همهٔ پژوهش‌ها و بحث‌ها و جدل‌ها در مورد اندیشهٔ انقلاب داشت، مسائلی که به نظر می‌رسید حل و فصل شده‌اند دوباره مطرح شدند. مسائلی نظیر ارتباط میان فرهنگ و انقلاب، مسئلهٔ خصلت انقلابی یک طبقهٔ خاص، و رابطهٔ آنارشیسم و انقلاب دوباره به شیوه‌ای تازه مطرح شدند.

بحث دربارهٔ ارتباط میان فرهنگ و انقلاب بر انگارهٔ «انقلاب فرهنگی» استوار است ــ اصطلاحی که بسیار به کار برده شده و بسیار مورد بحث قرار گرفته است. دانشوران روسی معتقد بودند که این اصطلاح را نخستین بار لنین به کار برده است، اما رابطهٔ میان دستاوردهای فرهنگی، خصوصاً هنر، با انقلاب مسئله‌ای قدیمی و بسیار پیچیده است. تقریباً همهٔ رژیم‌های سیاسی برای مشروعیت بخشیدن به خود از نمادهای هنری استفاده می‌کنند؛ بر همین اساس، هر رژیم جدیدی دلش می‌خواهد یک سبک هنری تازه به وجود آورد و رواج دهد. اگرچه این امر در همهٔ دوره‌ها اتفاق افتاده بود، اما در دورهٔ انقلاب فرانسه بود که سیاستی آگاهانه و علنی شد، و بعد در قرن نوزدهم رابطهٔ میان هنر و انقلاب شکل تازه‌ای به خود گرفت زیرا

برخی هنرمندان شروع کردند به ردّ سنّت ایدئالیستی که الهام‌بخش هنر در قرون پیش بود. آنها تأکید می‌کردند که ما نیاز به «هنر انقلابی» داریم و خودشان را متّحدان طبیعی رادیکالیسم سیاسی می‌دانستند. در نیمهٔ دوّم قرن نوزدهم، در دوران ناتورالیسم و رئالیسم، نویسندگان و شاعران از هنر برای بیان نقدهای اجتماعی تند استفاده می‌کردند و فعالانه در جنبش‌های سوسیالیستی شرکت می‌کردند. اما در کل، پیوند میان هنرمندان مُدرن و انقلاب صرفاً یک رویکرد تازهٔ رادیکال بود و نه توافقی بر سر یک برنامهٔ سیاسی قطعی و مشخص. این مسئله را این واقعیت محرز می‌کند که بسیاری از فوتوریست‌ها به فاشیسم گرویدند و دیگران به کمونیسم.

اما اگر هنرمندان چنان عمل می‌کردند که گویی امکان انتخاب آزادانه‌ای دارند، مارکسیسم جهان فرهنگی را روبنایی می‌دانست که به پایهٔ اقتصادیِ زندگی اجتماعی وصل است، و انقلابی که شیوه‌های تولید را تغییر می‌دهد می‌تواند فرهنگ تازه‌ای هم خلق کند؛ انقلاب سیاسی و اجتماعی می‌بایستی با انقلابی فرهنگی تکمیل شود.

در واقع، در سال‌های پس از جنگ جهانی اوّل، زمانی که موجی انقلابی اروپا را درمی‌نوردید، نویسندگان و هنرمندان، خصوصاً در آلمان و روسیه، معتقد بودند که باید نقشی تعیین‌کننده در ساختن جامعه‌ای نو داشته باشند. والتر گروپیوس، که در آن زمان رهبر معماری مُدرن آلمان بود، در ۱۹۱۹ نوشت: «تا زمانی که انقلاب سیاسی با انقلاب رومی تکمیل نشود ما آزاد نخواهیم شد.» در واقع، معماری مُدرن در اروپا مدیون مأموریت‌های محوله از سوی حکومت‌هایی بود که تغییرات سیاسی در آلمان و روسیه سبب روی کار آمدنشان شده بود. مع هذا، این واقعیت خیلی زود جلوه‌گر شد که مفهوم مارکسیِ «انقلاب فرهنگی» واقعاً با آنچه هنرمندان از هنر «انقلابی» می‌فهمیدند سازگاری ندارد. لئون تروتسکی در کتاب ***ادبیات و انقلاب*** به این مسئله پرداخت و بدان اذعان کرد. نوشته‌های شاعران مُدرنی چون الکساندر بلوک و مایا کوفسکی در نظر او نشانهٔ انحطاط تمدّن قدیمی و طلیعهٔ تمدن تازه بودند. اما تروتسکی معتقد بود که یک فرهنگ واقعاً تازه فقط می‌تواند آهسته آهسته و بتدریج بر مبنای نظم اجتماعی و اقتصادی تازهٔ کاملاً شکل گرفته تکوین پیدا کند. «هنر انقلابی را، که بناگزیر همهٔ تناقضات یک نظام اجتماعی

انقلابی را منعکس می‌کند، نباید با هنر سوسیالیستی که هنوز هیچ بنیانی برای آن درست نشده است به اشتباه گرفت.» به اعتقاد تروتسکی هنر مُدرن ــ که در نظر او با هنر انقلابی یکی بود ــ ارزشِ گذرای خاصی دارد و لذا از این منظر، منطقی بود که در سال‌های نخستِ پس از انقلاب، سیاست فرهنگی بلشویکی هنر مُدرن را ترویج کند. اما این دوره بسیار کوتاه بود. پس از چند سال رهبران بلشویک هنر مُدرن را با این عنوان که با زندگی واقعی پیوندی ندارد رد کردند؛ هنر انتزاعی ممنوع شد ــ آثار هنرمندان مُدرنِ انتزاعی، به معنای واقعی کلمه به انبارهای موزه‌ها فرستاده شد. هنر مناسبِ جامعهٔ کمونیستی می‌بایستی برای تودهٔ مردم قابل درک باشد و نه برای عدهٔ قلیلی نخبهٔ باریک‌بین. هنر می‌بایستی زندگی را به شکل‌هایی نشان دهد که بلافاصله قابل شناسایی و فهم باشد. هنر می‌بایستی «رئالیسم سوسیالیستی» باشد. مأموریت انقلاب پرولتری «واگرداندن همهٔ دستاوردهای زندگی فرهنگی به مالکیّت همهٔ مردم» بود و فرهنگ سوسیالیستی می‌بایستی «فرهنگی واقعاً ملّی» باشد (م. کیم، ص‌ص ۱-۲). البتّه، بخشی از توجّه عظیمی که برتولت برشت در شرق و غرب جلب کرده بود ناشی از این بود که می‌توانست دو سطح متفاوت را در نمایشنامه‌هایش جا بدهد: این نمایشنامه‌ها در یک سطح درس‌های سادهٔ اخلاق سیاسی را تعلیم می‌دهند، و در سطح دیگر، پرسش‌های همیشگی در مورد وضع بشری را طرح می‌کنند. مارکسیست‌ها از اعتبار نام‌های بزرگی مثل پیکاسو استفاده می‌کردند، اما جنبش‌های سازمان یافتهٔ کمونیستی در شرق و غرب فاصله‌شان را با آوانگاردهای هنری حفظ می‌کردند. اهداف انقلاب فرهنگی به این دراز آهنگی نبود. لنین می‌گفت: «برای ما این انقلاب مشکلات بزرگی پدید می‌آورد که هم فرهنگیِ محض هستند (چون بی‌سواد هستیم) و هم جنبهٔ مادّی دارند (چون برای این‌که با فرهنگ شویم نیاز داریم به سطح معینی از بنیان مادی دست پیدا کنیم)؛ ما باید یک بنیان مادّی معین داشته باشیم.» به عبارت دقیق‌تر و ملموس‌تر، انقلاب فرهنگی در روسیهٔ شوروی می‌بایستی با تعلیم و تربیت توده‌ها آغاز شود و این فرایند قطعاً زمانی طولانی نیاز داشت. شاید این را هم باید گفت که در چین انقلاب فرهنگی صرفاً در خدمت حذف همهٔ انحراف‌ها از مارکسیسم ـ لنینیسم اورتودوکس (به تعبیر گروه حاکم) قرار گرفت.

در نتیجهٔ تسخیر قدرت توسط بلشویک‌ها، هدف انقلاب با سیاست روسیه یکی شد. از روسیه انتظار می‌رفت حامی هر جنبش انقلابی در هر جای جهان باشد، و از سوی دیگر، هر حکومتی که با روسیه متّحد و هم‌پیمان می‌شد خود را حکومتی انقلابی به حساب می‌آورد و به حساب آورده می‌شد. رشته پیوند میان این حکومت‌ها و روسیه خصومت با سرمایه‌داری و امپریالیسم غربی بود و همین دو عضو این اتّحاد را خود به خود شریک انقلاب می‌کرد. این تصور از انقلاب تضادّ میان شرق و غرب را جذب خود کرد. این تضاد به سرتاسر جهان سرایت پیدا کرد. حتّی در مبارزهٔ نژادی میان سیاه‌ها و سفیدها هم می‌توانست جلوه‌گر شود. می‌توانست در جنگ کشاورزان و دهقانان با تجاوزات تمدّن شهری هم جلوه‌گر شود. می‌توانست در مبارزهٔ بومیان با حکومت خارجی هم جلوه‌گر شود. برنامه‌ای که بین‌الملل کمونیست پس از جنگ جهانی اوّل برای خود در نظر گرفته بود، پس از جنگ جهانی دوم بدل به یک واقعیت شد. امپراتوری‌های استعماری فرو پاشیدند، و در بسیاری موارد که این تحول با کشمکش‌هایی همراه بود، جنبش‌های استقلال‌طلبی و کشورهای تازه استقلال یافته مشتاق دریافت کمک و حمایت از شوروی بودند. اما همین مسئله در جبههٔ انقلاب تفرقه و تشتّت بسیار ایجاد کرد. اگر در اصل، در نظریهٔ مارکسیستی، انقلاب مبارزه‌ای طبقاتی بود، مبارزه‌ای میان کارگران صنعتی و سرمایه‌داران استثمارگرِ پرولتاریا، در جریان این تحولاّت جبههٔ انقلاب و ارتش انقلاب رنگارنگ شد. لازمهٔ هماهنگ و در جهت هدف واحد عمل کردن دیگر همسانی طبقاتی و داشتن جایگاه مشترک در ساختار اجتماعی نبود، بلکه همکاری سیاسی بود.

اگرچه در این دوران مارکسیسم تقریباً با انقلاب مترادف شد، اما عملاً تفاوت‌های زیادی در مسائل اقتصادی که در اردوگاه انقلابی وجود داشت این نتیجه را داد که نام مارکسیسم پوشانندهٔ اهداف و اقدامات بسیار متنوع و گوناگون شد. بحث و جدلی که درگرفت تا جایی که به اندیشهٔ انقلاب مربوط می‌شد صرفاً محدود به تاکتیک‌های انقلابی بود. در نوشته‌های چه‌گوارا و رژیس دُبره (**انقلاب در انقلاب**) نیاز به تطبیق دادن مبارزهٔ انقلابی با شرایط آمریکای لاتین مضمون اصلی بود. وحدت فرماندهی نظامی و سیاسی، عملیات چریکی با هدف به دست گرفتن کنترل

مناطق دور افتاده، و آن‌گاه تبلیغ انقلابی برای جلب و آموزش ساکنان این مناطق لُبّ توصیه‌های آنان بود. آنها خود را در برابر «مارکسیست ـ ریویزیونیست‌ها» نامی که چه‌گوارا و چینی‌ها به رهبران مسکو داده بودند ـ انقلابیون اصیل و واقعی می‌دانستند. آنان می‌گفتند این «مارکسیست ـ ریویزیونیست‌ها» مبارزهٔ انقلابی را بدل به مانور سیاسی کرده‌اند. اما نمی‌توان تردیدی داشت که پشت این نزاع در مورد تاکتیک‌ها اندیشهٔ متفاوتی نسبت به جهانی که باید در نتیجهٔ انقلاب به وجود آید نهفته بود. اندیشهٔ استفاده از ابزارهای تمدن مُدرن برای سامان دادن به زندگی به نحوی که شعار «به هرکس به‌اندازهٔ نیازش» تحقق یابد در تقابل با این دیدگاه قرار گرفته بود که هرچیزی که بخشی از این تمدن است پلید است و تمدن مُدرن باید در کلیتش نفی شود. آن شبحی که مارکس فکر می‌کرد با راندن باکونین به برهوت رانده است بازگشته بود. آشکارا عنصری آنارشیستی در برخی جنبش‌های انقلابی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ وجود داشت ـ جنبش‌های چریکی، جنبش‌های دانشجویی، جنبش‌های سیاهان ـ و تصادفی نبود که در مه ۱۹۶۸ در پاریس پرچم سیاه آنارشیسم را می‌شد در کنار پرچم قرمز انقلاب دید.

در قرن نوزدهم، انقلاب را به چشم عملی کوتاه و ناگهانی که حکومت موجود را ساقط می‌کند می‌نگریستند، و پیامدهای آن را تغییر ساختار اجتماعی و آغاز دوره‌ای نو در تاریخ می‌دانستند. از انقلاب روسیه به بعد مفهوم انقلاب «نامتمرکز» شد. عمل ناگهانی اگر رخ می‌داد دیگر نقطهٔ پایان نبود، بلکه نقطهٔ آغاز بود، و تکمیل انقلاب فرایندی طولانی در نظر گرفته می‌شد. خصوصاً تغییرات کُند و تدریجی در ساختار اقتصادی کشورهای توسعه نیافته، انقلاب به حساب می‌آمد، و این مطلب، هم درمورد شرق صادق بود که این فرایند «ساختن جامعهٔ سوسیالیستی» خوانده می‌شد، و هم در غرب که «مدرنیزاسیون» لقب گرفته بود. واژهٔ انقلاب کم‌کم آن لبهٔ تیزی راکه در قرن نوزدهم داشت، از دست می‌داد و به هر تغییر دراز دامن اطلاق می‌شد.

این را می‌توان در بحث‌های تخصصی و فنی دربارهٔ نظریّهٔ انقلاب هم مشاهده کرد. دانشوران دیگر کمتر به خود واقعهٔ انقلابی توجه نشان می‌دهند، و بیشتر توجهشان معطوف به دلایل گستردهٔ نهفتهٔ انقلاب است. آنچه برای اینان مطرح است

فقدان هماهنگی میان بیان نظام اجتماعی از یک سو، و نظام سیاسی از سوی دیگر است. آنها می‌کوشند مراحل مختلف شکل‌گیری این ناکارآمدی را کشف کنند و سؤالی که مطرح می‌کنند این است که در چه مرحله‌ای انقلاب اجتناب‌ناپذیر می‌شود. برخی از دانشمندان علوم اجتماعی می‌خواهند بکلّی واژهٔ «انقلاب» را از اصطلاح‌شناسی تخصصی حذف کنند و «جنگ درون‌جامعه‌ای» را به جای آن بنشانند. این اصطلاح نمی‌تواند مناسب انقلاب‌های گذشته باشد، اما باید اذعان کرد که در زمان حاضر که انقلاب تبدیل به سلاحی در جنگ قدرت شده است می‌تواند مفید باشد. چه در غرب و چه در شرق، این اعتقاد رشد یافته است که جهان را می‌توان با سلسله‌ای از اقدامات بدقّت طراحی شده هدایت و دگرگون کرد. اندیشهٔ انقلاب آن خودانگیختگی را که زمانی داشت از دست داده است، زمانی که مردم فکر می‌کردند با انقلاب فرمان تاریخ را اجابت می‌کنند. آنها خود را مجریان فرمان این نیروی والاتر می‌دانستند و معتقد بودند که در کارِ ساختنِ جهانی کاملاً نو هستند و همین اعتقاد به اوتوپیا بود که به اندیشهٔ انقلاب در قرن نوزدهم آن قوّت و قدرت را می‌بخشید و آن را نیرویی توانا در اندیشهٔ سیاسی از ۱۷۸۹ تا ۱۹۱۷ می‌کرد.

منابع

There are a number of investigations of the term “revolution,” e.g., Arthur Hatto, “Revolution: An Enquiry into the Usefulness of an Historical Term,” *Mind*, **58** (1949), 495–516; and Melvin J. Lasky, “The Birth of a Metaphor; On the Origins of Utopia & Revolution,” *Encounter* (Feb. 1970), 35–45; (March 1970), 30–42. An analysis of the role which the idea of revolution played in modern history is provided by Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff* (Frankfurt-am-Main, 1969). However, this book is somewhat fragmentary, and for the idea of revolution in the nineteenth century, see the investigation by Theodor Schieder, “Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert,” *Historische Zeitschrift,* **170** (1950), 233–71. For a somewhat more theoretical discussion of the history of this idea in

recent times see R. Koselleck, "Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie," *Studium Generale*, 22 (1969), 825–38; for an analysis of the complementary concept of counterrevolution, see Arno J. Mayer, *Dynamics of Counterrevolution in Europe, 1870–1956; An Analytic Framework* (New York and London, 1971). For investigations of the Marxist concept of revolution see Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* (New York and Toronto, 1969); and Reidar Larsson, *Theories of Revolution* (Stockholm, 1970). Various aspects of the problem are discussed in Vol. VIII of *Nomos* entitled *Revolution*, ed. Carl J. Friedrich (New York, 1966). For the Wider philosophical and sociological aspects of the problem see Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bonn, 1929), trans. L. Wirth and E. Shils as *Ideology and Utopia* (London, 1936); Hannah Arendt, *On Revolution* (New York, 1963); and A. T. Van Leeuwen, *Development through Revolution* (New York, 1970). Historical studies particularly focused on the problem of revolution are Eugen Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen* (Stuttgart and Cologne, 1951); Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution* (New York, 1938); and idem, *Preconditions of Revolution in Early Modern Europe*, eds. Robert Forster and Jack P. Greene (Baltimore and London, 1970); Franco Venturi, *Il populismo russo* (1952), trans. Francis Haskell as *Roots of Revolution* (New York, 1960; also reprint); Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, 1965). The approach of the modern social sciences to the problem of revolution is described in Lawrence Stone, "Theories of Revolution," *World Politics*, 18 (1966), 159–76; and a work of social science character on this topic is Chamers Johnson, *Revolutionary Change* (Boston, 1966). See also Harry Eckstein, "On the Etiology of Internal War," *History and Theory*, 4 (1965), 133–63. For Marxist views of special aspects of the problem, see J. V. Polišenský, "The Social and Scientific Revolutions of the 17th Century," XIII International Congress of Historical Sciences, Moscow, August 16–23, 1970, published by Central Department of Oriental Literature (Moscow, 1970); and

M. Kim, “Some Aspects of Cultural Revolution and Distinctive Features of Soviet Experience in Its Implementation,” XIII International Congress of Historical Sciences, Moscow, August 16–23, 1970, published by Central Department of Oriental Literature (Moscow, 1970), pp. 1–14; the problematic character of the concept in the present-day world is reflected in Albert Camus’ famous book, *L’Homme révolté* (Paris, 1951).

دموکراسی

استیون آر. گروبارد

دموکراسی که لفظی یونانی است به معنای حکومتِ مردم است. مورّخان و فیلسوفان جهان اژه‌ای بودند که این لفظ را ابداع و جعل کردند، آن هم در بستر مجموعهٔ واژگان سیاسی وسیع‌تری که آن هم از ابداعات خودشان بود، و شیوه‌ای از تحلیل سیاسی را پدید آوردند که تا به دوران مُدرن هم مرجعیتش را حفظ کرد. نهادهای سیاسی یونانی دوام و بقا پیدا نکردند، اما به عکس نظریّهٔ سیاسی یونانی دوام و بقا پیدا کرد. در نتیجه، مسئلهٔ حکومت مردمی، که ویژهٔ جامعهٔ برده‌داری بود که سازمان اجتماعی‌اش اجازه و امکان مشارکت مستقیم شهروندان را [در حکومت] می‌داد (حتی زمانی که شرایط لازم برای «دموکراسی» یونانی کاملاً از میان رفته بود) مورد توجه و عنایت قرار گرفت.

حتی تا قرن هجدهم نیز طرح‌های طبقه‌بندی و نظام‌های ارزشی برگرفته از متون یونان باستان در غرب تداول و رواج داشت. تجربهٔ یونانی، که از طریق روم انتقال یافته بود، هنوز هم به نظر قابل اِعمال می‌آمد. این مسئله که بسیاری از کسانی که از متون یونانی (یا لاتین) نقل قول می‌آوردند درک درستی از آنها نداشتند اهمیّت چندانی نداشت؛ آنچه اهمیت داشت همین واقعیتِ نقل قول آوردن از آنها بود. متون، هر قدر هم که قدیمی و باستانی بودند، باز مرجعیّت داشتند. چنین بود که

نیکّولو ماکیاولّی، که در پی تجدید و تثبیت دوبارهٔ «ویرتو»ی موطنش، فلورانس، بود، این کار را کاملاً درست و بجا می‌دانست که افتخارات و شکوه روم جمهوری را زنده کند، و چنین بود که تهیه‌کنندگان قانون اساسی امریکا خودشان را شاگردان و پژوهندگان جهان باستان می‌دانستند و فکر و ذکرشان این بود که متون کلاسیکی را که ممکن است به دردشان بخورد کشف کنند.

پس، دستاورد یونانی، توانایی ساختن نهاد نبود، بلکه نبوغ پروراندن شیوه‌های تحلیلی بود که حتی پس از گذشتن از صافی تجارب رومی و مسیحی دوام یافتند. در نوشته‌های هرودوت یک صورتبندی کاملاً ابتدایی از بحث و جدل میان افلاطون و ارسطو هست که همچنان حتی در قرن هجدهم بازتاب و پژواک داشت. هرودوت به کند و کاو و پژوهش دربارهٔ فضایل (و رذایل) نسبی سه نوع فرمانروایی سیاسی می‌پردازد ـ پادشاهی، اولیگارشی، و دموکراسی. شرایط این بحث و جدل هم در نوع خود جالب است: بایستی تصمیمی در مورد مستقر کردن حکومتی تازه در ایران گرفته شود. این اندیشه که حکومت‌ها ابدی و تغییرناپذیر نیستند، این‌که حکومت‌ها انتخاب می‌شوند، و انتخاب آنها بایستی تا حد زیادی بستگی به فایدهٔ احتمالی آنها داشته باشد، و افراد معقول ممکن است دربارهٔ اینگونه مسائل اختلاف نظر داشته باشند، همه از ویژگی‌های نگرش یونانی است. در تمدّنی متشکل از دولت ـ شهرها، با نهادهای سیاسی متنوّع، اندیشهٔ بحث و جدل دربارهٔ مزایای نسبی یک نوع از حکومت نسبت به نوع دیگری از حکومت، مطلقاً چیزی مطبوع و خوشایند بود.

استدلال‌ها در نوشتهٔ هرودوت بسیار ساده‌اند: طرفدار دموکراسی معتقد است که حکومت «مردمی» ضامن برابری در پیشگاه قانون است؛ سلطنت یا پادشاهی در مقابل، مشوّق حسد و غرور است؛ حکومت پادشاهی ذاتاً ناپایدار است و همیشه منجر به خشونت می‌شود. مدافع اولیگارشی فکر می‌کند این استدلال‌ها ظاهر فریبند؛ او ضمن تخطئهٔ حکومت افراد کثیر، بر این نکته پای می‌فشارد که تودهٔ مردم سهل‌انگار، جاهل، مسئولیت‌نشناس، و خشن هستند؛ توانایی آنها برای هوسبازی و دل به هوس دادن یقیناً دست‌کمی از امکان هوسبازی و دل به هوس دادن هیچ پادشاهی ندارد. جمعیت کثیر، که هرگز نیاموخته است راست را از غلط تشخیص دهد، طبیعتاً نمی‌تواند به دنبال امر درست و راست برود. [هرودوت

می‌گوید] هیچ یک از این دو استدلال نظر مردم را جلب نمی‌کند، و در عوض آرا جلب سخنگوی طرفدار پادشاهی می‌شود. او می‌گوید که دموکراسی نظامی سیاسی است که مشوّق باندبازی است؛ دموکراسی به رقابت در میان افراد دامن می‌زند و عموماً در نهایت کارش به حکومت استبدادی می‌کشد. تودهٔ مردم و آدم‌های بی‌سر و پا، که در معرض خُدعه‌های مردم‌فریبان هستند معمولاً آماده‌اند از فرمانروایی و اقتدار خود دست بکشند. اولیگارشی هم ثُباتی بیش از این ندارد؛ در اولیگارشی هم استعداد انحطاط به استبداد فراوان است. پس بهترین ضامن آزادی را باید در پادشاهی جست. تعریفی که از پادشاهی به دست داده می‌شود چنین است: حکومت فردی که به قوانین احترام می‌گذارد.

اشتغال ذهنی یونانیان به نظم در سرتاسر این بحث آشکار است، و چنین است مسئلهٔ ترس غالب و دائمی از استبداد. حکومت‌ها ذاتاً ناپایدارند؛ پس بایستی دائماً در جستجوی حکومتی بود که کمتر از همه آسیب‌پذیر و شکننده باشد. تصمیم به واگذاری فرمانروایی ــ به یک فرد، به یک گروه کوچک، یا به جمع کثیر ــ در واقع عمل سیاسی بسیار مهمی است. ثبات و عدالت اهداف مطلوبند. در نظر هرودوت برابری در پیشگاه قانون موهبتی است که دموکراسی نویدش را می‌دهد. اما اگر این خیر از پادشاهی هم به دست آید و مزیّت ثبات و پایداری هم بر آن علاوه شود، دیگر تردیدی نمی‌ماند که پادشاهی نوع بهتر و برتر حکومت است.

در نوشتهٔ هرودوت مضمون دموکراتیک جلوه‌ای خفیف دارد، حال آنکه نزد جانشین او، توکودیدس، مضمون دموکراتیک مضمون محوری است. خطابهٔ تدفین پریکلس هم، که غالباً به عنوان فصیح‌ترین بیان در یک سخنرانی در تجلیل فضایل دموکراسی آتنی نقل می‌شود، دفاع کلاسیکی از مدّعای دموکراسی است که مکتب فضایل مدنی است. پریکلس می‌گوید آتن تن به رونوشت‌برداری از قوانین همسایگانش نداد؛ به عکس، آتن الگویی را فراهم آورد تا دیگران از آن پیروی کنند. آتن با عدالت و به خوبی اداره می‌شود. در آتن اکثریت و نه عدهٔ قلیل [از مزایا] برخوردارند؛ توانایی، یگانه معیار برای رسیدن به مناصب و مقامات است. روابط شخصی سهل و روانند؛ بی‌قانونی نادر است؛ شجاعت در خدمت دولت ـ شهر از عادات مردم است. توکودیدس، در عرضهٔ دراماتیک تحقیری که اسپارتیان نسبت به

آتن دموکراتیک روا داشتند، حکومت پریکلس را همچون «عصری طلایی» می‌نمایاند، پیش از آن‌که شکست‌های خفّت‌بار ناشی از محاسبات غلط در سیاست نظامی و خارجی، و پیش از آن‌که انحطاط جمعیت آتن سبب تغییر و تحوّل جامعه شود. شهروندان، در بوتهٔ آزمایش دشوار و سخت جنگ، کاملاً ناتوانی خود را از فراتر رفتن از جاه‌طلبی شخصی و نفع شخصی آشکار کردند. هیچ رهبری، پس از پریکلس، در موقعیّتی نبود که بتواند جلوی گستاخی و تفرعن و غرور بی‌جای شهروندان را بگیرد. توکودیدس می‌نویسد: «در عصر پریکلس حکومت به دست برترین شهروند بود.» آنهایی که به دنبال پریکلس آمده‌اند مجیز اکثریت را می‌گویند، به غرایز پست‌تر آنان متوسّل می‌شوند، و شرایطی خلق می‌کنند که مشوق عوام‌فریبی است. آتن حال بایستی تاوان سنگینی برای اشتباهات احمقانهٔ شهروندانش بپردازد.

توکودیدس، در توصیف کلئون، رهبری که از او نفرت دارد، به خشونت کلام کلئون اشاره و تأکید می‌کند، در عین این‌که هرگز از یاد نمی‌برد که تأکید کند این سخنان با موافقت و تشویق مردم همراه هستند. کلئون می‌داند که چگونه از تودهٔ مردم در راه اهداف خویش استفاده کند؛ او که به دیدهٔ حسد و تحقیر به مردان هوشمند می‌نگرد، خود را به کسانی نزدیک می‌کند و برایشان خوش‌رقصی می‌کند که آرزو دارد حکومت را به دست گیرند. اگرچه در تاریخ توکودیدس قطعات بسیاری نشان می‌دهند که او می‌خواسته است آن فاجعهٔ نهایی را که بر سر شهر آمد به گردن افراد بیندازد، اما آشکار است که این دلبستگی اصلی توکودیدس نیست. هدف بزرگ‌تر او کند و کاو در آسیب‌پذیری و شکنندگی دموکراسی آتن است که در ایام جنگ خود را آشکار کرد. در ایام صلح و رونق و رفاه، زمانی که مردم زندگی آسوده‌ای دارند، و دشمنی امری نادر است، تساهل و تسامح به طور طبیعی پدید می‌آید. اما در زمان جنگ «ضرورت مطلق متفرعنانه» در دل‌ها جای می‌گیرد؛ فرم، مصلحت‌اندیشی، احتیاط، و عدالت قربانیان هر روزهٔ جنگند. جنگ فاجعه‌بار است دقیقاً به این دلیل که خشونت، زیاده‌روی، جانبداری، حرص و آز، و شهوتِ قدرت نتایج ناگزیر آن هستند. در زمان جنگ مردم بندرت متمدّنانه رفتار می‌کنند؛ بحث و جدل احترام و ارزش خود را از دست می‌دهد و دیگر کمتر کسی به بحث و استدلال

می‌پردازد. قانون در برابر درخواست‌های بی‌وقفه توانش را برای اقدام و عمل از دست می‌دهد؛ و تفوّق از هر نوعی مورد سوءظن قرار می‌گیرد.

تأمّلات سیاسی افلاطون و ارسطو را باید در بستر آن تاریخی خواند که توکودیدس فراهم آورده است. هر دو فیلسوف به تأمّل دربارهٔ فساد همه‌گیر و از میان رفتن اعتماد به نفسی می‌پردازند که خصیصهٔ دوران آنها بوده است. افلاطون به هنگام اظهار نظر دربارهٔ جهل رهبران سیاسی دموکراسی، از بی‌لیاقتی آنها ابراز انزجار می‌کند. او هیچ تحسینی نسبت به افراد آماتور هوشمند احساس نمی‌کند. سیاست‌ورزی و دولتمداری امری است که نیاز به انضباط دارد: دولتمداری بستگی به دانش و شناخت دقیق و کامل دارد. رقابت میان داراها و ندارها همهٔ کشورها و دولت‌ها را چند پاره می‌کند؛ فرقه‌گرایی و جانبداری پیامدهای ناگزیر انقسام میان فقیر و غنی است. افلاطون می‌گوید تا زمانی که فقر و ثروت در حدود افراطی وجود دارند، جامعه‌ای عادل نمی‌تواند وجود داشته باشد. دموکراسی، طبق تعریف، باید همیشه حکومت به دست عدهٔ کثیر و برای عدهٔ کثیر باشد؛ در دموکراسی همیشه زمام کار به دست فقیرانی خواهد بود که فاقد دارایی و اصالت و نجابت هستند. اولیگارشی هم درست به همان اندازه به‌ناگزیر باید در جهت منافع عدهٔ قلیلی عمل کند که دارایی و اصالت و نجابت دارند. در نظر افلاطون، هم دموکراسی و هم اولیگارشی ذاتاً ناپایدارند.

افلاطون، در کتاب **جمهوری**، امکان وجود دولتی عادل را که در آن همهٔ شهروندان مشارکت جویند منتفی می‌داند؛ او آشکارا منکر آرمان پریکلسی می‌شود. افلاطون در کتاب ***سیاستمدار***، یک مقوله‌بندی شش‌گانه از دولت‌ها به دست می‌دهد. سه‌تای آنها مربوط به وفاداری به قانون است؛ سه‌تای دیگر اساساً بی‌قانونند. حکومت فردی یا به پادشاهی می‌انجامد یا به استبداد، بسته به این‌که آن فردی که در رأس امور است تابع قانون باشد یا نه؛ در حکومت عدهٔ قلیل، حاصل کار یا آریستوکراسی است یا اولیگارشی؛ و در حکومت عدهٔ کثیر، دموکراسی به وجود می‌آید که البتّه دو نوع دارد، بسته به این‌که حکومتِ مردمی تابع قانون باشد یا نه. افلاطون دموکراسی را بهترین دولت بی‌قانون می‌داند، اما در عین حال آن را بدترین دولت در میان دولت‌های تابع قانون می‌شناسد. مقوله‌بندی ارسطو از دولت‌ها

چندان متفاوت از مقوله‌بندی افلاطون نیست. اما آنچه به تعاریف افلاطون اهمیت می‌بخشد این است که او در کتاب *قوانین*، یعنی آخرین کتابش، به پذیرش این مطلب نزدیک می‌شود که در جهان واقعی باید در واقع انواع مختلطی وجود داشته باشد. اگر اعتدال بهترین کیفیّت و صفتی است که امیدش را داریم، این اعتدال فقط با ترکیب بهترین حالت‌های پادشاهی، آریستوکراسی، و دموکراسیِ تابع قانون به دست می‌آید. افلاطون در کتاب **جمهوری** یک دولت کاملاً متفاوت را توصیف می‌کند، اما این دولت آشکارا دولتی است که در عمل نمی‌توان انتظار محقّق شدنش را داشت.

ارسطو، شاگرد افلاطون، در عین این‌که به تفکّر و تأمّل دربارهٔ دولت آرمانی علاقه‌مند بود، اما آمادگی و شوق بیشتری برای مطالعهٔ شرایط واقعی از طریق تحلیل قانون‌های اساسی تعداد زیادی از کشورهای موجود داشت. ارسطو خصوصاً دلبستهٔ بحث دربارهٔ خصلت طبقاتی جوامع سیاسی مورد تفسیرش بود. کشاورزان در جامعه‌ای کشاورزی با یک قانون اساسی دموکراتیک خیلی کم ممکن است به امور عمومی دلبستگی نشان دهند و به این امور بپردازند، و ترجیح می‌دهند این امور را عمدتاً به دست مردان ثروتمندتری بسپرند که فراغت کافی برای رسیدگی به مسائل عمومی دارند. این را نباید بدان معنا گرفت که شهروندان دست از فرمانروایی خود برداشته‌اند؛ آنها صرفاً بنا به انتخاب خود از این اقتدار و فرمانروایی استفاده نمی‌کنند آن هم تا زمانی که فکر می‌کنند بر آنها خوب حکومت می‌شود. ارسطو آشکارا این نوع از دموکراسی را بهتر از دموکراسی‌هایی می‌دانست که تودهٔ وسیع شهری خودشان در ادارهٔ روزمرّهٔ امور خودشان دخالت می‌کنند، این نوع حکومت دموکراتیک معمولاً راه را برای عوامفریبان باز می‌کند و تقریباً بلااستثنا به یکی از اَشکال استبداد منجر می‌شود. این مسئله که ادارهٔ هوشمندانهٔ امور را چگونه با قدرت شهروندان باید وفق داد مسئله‌ای بوده است که دموکراسی‌ها همیشه با آن دست به‌گریبان بوده‌اند؛ و ارسطو هیچ تلاشی نمی‌کند این مشکل را رفع کند یا تقلیل دهد.

اگر در دموکراسی کلّ شهروندان دخیلند، در اولیگارشی کار حکومت به بخش کوچکی از آنان محدود می‌شود؛ شرط دارایی، که می‌تواند کمتر یا بیشتر مؤکّد باشد، معمولاً در دولت‌های اولیگارشیک اِعمال می‌شود. اولیگارشی، مانند دموکراسی،

به سهولت به افراط می‌گراید؛ و وقتی که به افراط گروید، حکومت مؤثّر به دست گروه کوچکی از ثروتمندان می‌افتد، فرقه‌بازی رواج می‌یابد، و حاصل کار بندرت می‌تواند چیزی جز افتادن حکومت به دست یک مستبد و جبّار باشد. تا زمانی که شرط دارایی و مالکیّت خیلی سفت و سخت نیست، بختی برای آن‌که اولیگارشی با توده‌ها چنان بدرفتاری نکند که کار به آشوب بکشد وجود دارد. اما زمانی که شرط دارایی و مالکیت سفت و سخت شد، اولیگارشی در عمل حتی سرکوبگرتر و ظالمانه‌تر از دموکراسی خواهد شد.

ارسطو امید به دولتی بسته است که بهترین ویژگی‌های دموکراسی و اولیگارشی را تلفیق کند؛ این چنین دولتی را او «پولیتی» یا حکومت مشروطه می‌نامد. باز مهمترین ویژگی دولت مشروطه پایهٔ طبقاتی آن است. اگر تعداد فقرا یا تعداد ثروتمندان زیاده از حد باشد، پایداری دولت به خطر می‌افتد. ابزار حکومت کردن باید ابزاری قابل تطبیق با انواع شرایط باشد؛ در عین این‌که در قانون اساسی باید مسئلهٔ ثروت، اصلیّت، و توانایی ملحوظ شده باشد، باید تعداد هم به قدر کافی به حساب آید. اگر اولیگارشی و دموکراسی ذاتاً ناپایدارند، و همیشه به سمت استبداد میل می‌کنند، «پولیتی» این امید را به وجود می‌آورد که اعتدال‌بخش باشد، اعتدالی که تنها ضامن مطمئن پایداری و ثبات است.

ارسطو زمانی با معیار طبقاتی می‌اندیشید که بسیاری از افراد پیش از او و پس از او چنین نمی‌کردند. اما این طرز تفکّر هرگز او را به مسئلهٔ بردگی رهنمون نشد؛ نهادی که بر جامعهٔ یونانی مسلّط بود. دولت ـ شهرهای یونانی بدون بردگی قابل تصوّر نبودند، و ارسطو هرگز در فکر الغای بردگی نبود. او می‌نویسد، فقط در دموکراسی افراطی ممکن است به بردگان «مجوّز» داده شود. او تردیدی دربارهٔ سرانجام چنین حکومتی نداشت. ارسطو می‌دانست که «اکثر افراد خوشی و لذّت بیشتری در زندگی بدون قید و بند و انضباط می‌یابند تا در زندگی اعتدالی»، اما جامعه را نمی‌توان بر چنان مبنایی بنا کرد. ارسطو که همیشه دلمشغول بقای دولت بود، نگران پایداری آن نظم سیاسی بود که می‌شناخت. دلبستگی اصلی او معیّن کردن شرایط پایداری و ثبات سیاسی بود، تأکید بر این‌که میان قانون اساسیِ دولت و خصلت شهروندانِ آن رابطه‌ای خاص هست.

مرگ ارسطو در ۳۲۲ ق.م. تقریباً با مرگ و از میان رفتن دولت ـ شهرهای یونانی مصادف و همزمان شد. و وارث این دولت ـ شهرها، جمهوری روم، از ارزش‌های تازه‌ای جان و الهام می‌گرفت، هرچند اتّکای آن به اندیشه و تفکّر یونانی به هیچ روی کم نبود. آنچه می‌تواند تصوّری از میزان تغییر به دست دهد فاصله‌ای است که ارسطو را از پولوبیوس جدا می‌کند. پولوبیوس، که یک قرن پس از مرگ ارسطو به دنیا آمد، تاریخ عمومی خود را نوشت تا نشان دهد «از چه طریق، و به یُمن کدام قانون اساسی، رومی‌ها در کمتر از پنجاه و سه سال جهان را تابع خود کردند». زمانی که پولوبیوس به توصیف قوانین اساسی می‌پردازد، از همان شش مقولهٔ افلاطون و ارسطو استفاده می‌کند، اما این کار را با مقصودی تازه انجام می‌دهد؛ مقصود او تشریح و توضیح موفقیّت روم در متّحد کردن جهان است که او آن را به «قانون اساسی مختلط» روم نسبت می‌دهد با کنسول‌هایی که نمایندهٔ اصل پادشاهی هستند، سنایی که نمایندهٔ آریستوکراسی است، و مجلس‌های مردمی که نمایندهٔ دموکراسی هستند. این قدرت‌ها با کنترل کردن یکدیگر مانع از تجزیه و آشوب و بی‌نظمی می‌شوند. تاریخ پولوبیوس تجلیلی است از قانون اساسی، اما بیش از آن تجلیلی است از مردم و دستاورد و موفقیّت بزرگ آنها. نظریّهٔ سیاسی یونانی در این تاریخ هنوز زنده است؛ اما تاریخ یونان بکلی به کناری نهاده شده است. صحنه ناگهان وسیع‌تر و بزرگ‌تر شده است؛ آنچه به نظر توکودیدس و ارسطو مهم می‌آمد (جزئیات حیات و هستی دولت ـ شهرها) دیگر حتی مورد اشاره هم قرار نمی‌گیرد. هدف پولوبیوس این است که نشان دهد چرا قانون اساسی روم کارآمد است، و چرا، حتی اگر مردم با چاپلوسی و بیکارگی به فساد کشیده شوند، و میل به خشونت و تفرعن پیدا کنند، باز قانون اساسی دوام و بقا پیدا می‌کند. مکانیسمی که قانون اساسی برای تنظیم خود دارد بزرگ‌ترین حُسن آن است: سه قدرتْ وابستگی متقابل دارند، و هر یکی دیگری را سدّ و کنترل می‌کند.

سیسرون هم، تحت تأثیر پولوبیوس، باز به همین بسنده می‌کند که طبقه‌بندی قراردادی و متداول یونانیان از دولت‌ها را دوباره تکرار کند ــ پادشاهی، آریستوکراسی، و دموکراسی ــ و باز همان نقدهای متداول قبلی را بر آنها وارد می‌کند. اگر ترجیحی وجود داشته باشد، آن ترجیح پادشاهی است، هر چند بهترین

دولت، دولت پادشاهی نیست، بلکه دولتی است که فضایل هر سه را در خود جمع و تلفیق می‌کند. سیسرون، به پیروی از استادان رواقی خود، برابری میان افراد را نه در برابری دارایی‌هایشان و نه در برابری دانششان می‌داند، بلکه برابری آنها را در توانایی استدلالشان و توانایی تمیز دادن درست از غلط می‌داند. دولت «رِس پوبلیکا» است، یعنی «امور مربوط به مردم»، که برای این وجود دارد که به مردم عدالت ببخشد، و فرمانروایی‌اش را از مردم می‌گیرد. سیسرون، مانند پولوبیوس، اسطورهٔ قانون اساسی رومی‌ای را خلق کرد که عشق پادشاه به رعایایش را (آن‌گونه که در حکومت پادشاهی هست) با حکمت خاصّ آریستوکراسی، و آزادی همراه با دموکراسی تلفیق می‌کند. در عالم نظر، فرمانروایی از مردم نشأت می‌گیرد، اما هیچ نشانه و دلیلی ارائه نمی‌شود که مردم باید به چه راه‌های علاجی متوسّل شوند تا بتوانند فرمانروایی را که در واقع آنان را نادیده می‌گیرد برکنار کنند.

جمهوری روم، در ستایش خویش، بی‌اعتنایی خود را به آنانی که فقط به «فساد» دولت‌ها و انحطاط ناگزیر آنها می‌اندیشیدند آشکار کرد. جمهوری اگرچه هرگز خود را دموکراتیک نخواند، اما به ادارهٔ مردمی امور غرّه بود، و مراقب بود به شهرتی که از باب قانونگذاری به دست آورده بود لطمه‌ای وارد نیاید. توانایی روم برای بقا و توسعه ــ خدمت گرفتن از مردم و طلب اطاعت ــ به شهرت بعدی آن مدد بسیار رساند. امپراتوری روم هرگز از چنین موفقیتی که همپایهٔ موفقیّت جمهوری روم باشد برخوردار نشد. کسانی که در همان عصر به داوری و ارزیابی امپراتوری روم می‌نشستند خیلی کمتر زبان به ستایشش می‌گشودند؛ آن «ویرتو»ی جمهوری قدیم به ظاهر به کناری نهاده شده بود. اپیکتتوس، فیلسوف رواقی، دیدگاهی را بیان می‌کند که بکلّی متفاوت از دیدگاه پولوبیوس یا سیسرون است. او می‌گوید تغییر دادن سیاست در ید قدرت فرد نیست؛ انسان خردمند زیاده از حد به فعالیت‌های سیاسی نمی‌پردازد. شهروند، اگر از او خواسته شود، با رضایت به دولت خدمت می‌کند، اما خود داوطلب این کار نمی‌شود. این «رضامندی» تازه که از غلیان دینی قرن‌های اول و دوم میلادی هم تأثیر می‌گرفت، جوّی سیاسی به وجود آورد که بکلّی متفاوت از جوّ سیاسی پیشین بود. دیگر نهادهای سیاسی تازه نبودند که زبان به تجلیلشان گشوده شود، و دیگر مفاهیم تازه‌ای از شهروندی عرضه نمی‌شد.

با هجوم بربرها و ویرانی فرمانروایی سیاسی روم، حکمرانی محلّی بار دیگر نمایان و جلوه‌گر شد. در موقعیّت فئودالی‌ای که به وجود آمد، مفاهیم قدیم شهروندی روز به روز بیشتر مدخلیّت خود را از دست دادند و چیزهایی نابجا شدند. دموکراسی در جامعه‌ای که روز به روز بیشتر حامی نظامی ارزشی می‌شد که تأکیدش بر ثبات و پایداری و آداب و سنن بود، جایی نداشت؛ تغییر با انحطاط هم‌معنی شده بود، و به نوآوری سیاسی به دیدهٔ سوءظن نگریسته می‌شد. جهان مخلوقی الاهی بود؛ تکلیف انسان نه کنترل جهان بود و نه دوباره ساختن آن. حتی بازیافت نوشته‌های ارسطو در قرن سیزدهم، با همهٔ اهمیّتی که برای جهان دانشوران قرون وسطی داشت، دلبستگی‌ها و دلمشغولی‌های سیاسی جهان اژه‌ای را برای کسانی که با مسائلی متفاوت از مسائل دولت ـ شهرهای یونانی بودند معنادار نکرد.

پیدایش دموکراسی یونانی چندان مورد پژوهش و مطالعه قرار نگرفته است؛ ولی پیدایش دموکراسی مُدرن بسیار موشکافانه مورد تحقیق و تفحّص قرار گرفته است. در قرن نوزدهم، زمانی که منشأ دموکراسی مُدرن بدقّت مورد تحقیق قرار گرفت، گرایشی وجود داشت که گسترده‌ترین تبارشناسی فکری و نهادی معطوف «عشق به آزادی و توانایی ادارهٔ خویشتن» شود. ویلیام لکی، مورّخ انگلیسی، را می‌توان تقریباً نمونهٔ دانشوران عصر ویکتوریایی دانست، که در جستجوی یافتن سرآغازهای دموکراسی مُدرن بودند. کتاب ***تاریخ برآمدن و تأثیر روح عقل‌گرایی در اروپا*** (۱۸۶۵) تقریباً توضیح لیبرالیِ کلاسیکیِ قرن نوزدهمی‌ای عرضه می‌کند از این‌که چگونه دموکراسی به وجود آمد. در فصلی که عنوان آن «سکولاریزاسیون سیاست» است، لکی افزایش ثروت و دانش را عوامل اصلی به وجود آمدن دموکراسی قلمداد می‌کند؛ جاده‌ها، صنعت چاپ، دانشگاه‌ها، و پروتستانتیسم، همگی دارای اهمیت بسیار دانسته می‌شوند. به همین ترتیب لکی اصرار می‌ورزد که تغییرات در فن جنگ هم مهمّ بودند؛ به کلام خود او، «دنبال کردن ردّ رشد و برآمدن آهستهٔ پیاده‌نظام از زمان‌های بسیار دور و دیدن توأمانی آن با رشد دموکراسی شگفت و عجیب است.» گسترش عقل‌گرایی، آن‌گونه که در «پیروزی تساهل و تسامح» بیان می‌شود، و رشد تجارت آزاد هم از جمله عوامل مددرسان دموکراسی به حساب آورده می‌شوند.

مورخ دیگری از همان دوران فهرستی اندکی متفاوت و همدلانه‌تر از عوامل پیدایش دموکراسی مُدرن عرضه می‌کند. تمامی چنین گزارش‌هایی متوافقانه بر اهمیّت انقلاب فرانسه تأکید دارند؛ برخی گمان دارند که باید به انقلاب امریکا هم همان اندازه بها داد و پرداخت؛ عدّه‌ای قلیل‌تر به جنگ داخلی انگلستان هم می‌پردازند. در عین این‌که هدف هیچ یک از این وقایع دموکراسی نبود، و با این‌که لفظ دموکراسی در معنای جدیدش بندرت تا پیش از انقلاب فرانسه به کار می‌رفت، اما اندیشه‌هایی که همراه این وقایع بودند و نوید سیاست تازه‌ای را می‌دادند پیش از ۱۷۸۹ در گردش بودند و دهان به دهان می‌گشتند. همان‌گونه که بی‌دقّتی است اگر بگوییم که پیوریتانیسم مسبّب سرمایه‌داری است، این ادعا هم گزافه است که بگوییم پیوریتانیسم مسبّب دموکراسی شد. اما با این همه، پیوریتانیسم جداً در تحولاتی تاریخی که اهمیّت زیادی برای نسلی با اندیشهٔ دموکراتیک تازه داشتند دخیل بود. همین حکم در مورد نظریّه‌های هابز و لاک، مونتسکیو و روسو، و عدّهٔ بسیار زیاد دیگری صادق است.

برای آن‌که اندیشهٔ دموکراتیک تازه‌ای تکوین پیدا کند، لازم بود که نگرش‌های قرون وسطایی به کناری نهاده شوند، و انسان به شیوهٔ تازه‌ای خود را به تصوّر آورد و آرزومند نقش‌های سیاسی تازه‌ای شود. چنین دریافت‌های حسّی و تصوّراتی پس از اصلاح دینی کم‌کم در فرانسه و انگلستان شیوع پیدا کردند؛ وقایعی که در هر کشور رخ داد تأثیر چشمگیری هم در سایر کشورها داشت. اضطرابی که در قرون شانزدهم و هفدهم اروپا را فراگرفته بود در موارد بسیار مورد اشاره قرار گرفته است. تجزیه و پراکندگی مذهبی که پیشتر واحد بود و وحدت داشت نوعی نگرانی به بار آورد؛ تغییرات اقتصادی هم که با جابجایی‌های بزرگ اجتماعی همراه بودند به این نگرانی دامن می‌زدند. جنگ‌های ملّی و بین‌المللیِ آشکارا پایان‌ناپذیر که با تسلیحات تازه‌ای انجام می‌گرفتند ــ و ماکیاولّی یکی از نخستین کسانی بود که به اهمیت این مطلب پی برد ــ به احساس عدم امنیت و هول و هراس دامن می‌زد. در چنین شرایطی، نظریه‌های کسی چون هابز طبیعتاً مشتری فراوانی داشت و اقناع‌کننده می‌نمود.

در نظر هابز، دولت از جعلیّات انسانی بود؛ انسان‌ها دولت را خلق کرده بودند تا

پاسخگوی یک نیاز باشد، نیاز رهایی از هراسی که زمانی وجود دارد که فرد امیدی به هیچ حمایتی جز قدرت عریان جسمی خودش ندارد. انسان دولت را ساخت، مقامات درون دولت را خلق کرد، و خواست که از آنها اطاعت کند صرفاً به این دلیل که می‌دانست این کار برای او چه فایده‌ای دارد. هر حقّی که وجود دارد ناشی از همین تصمیم به شکل دادن به دولت و واگذاری اقتدار و فرمانروایی به شخص فرمانفرماست. هابز به گونه‌ای مؤثّر آن ترجیحات قرون وسطایی و میل به حقوق جمعی، سلسله مراتب، و تأیید و تصویب الاهی را ویران کرد. انسان دولت را می‌آفریند تا از جنگ دائمی در امان بماند؛ این عقل و خرد اوست که به او حکم می‌کند چنین کند. زمانی که هابز، در ۱۶۲۸، ترجمهٔ کتاب توکودیدس را منتشر کرد او را سیاسی‌ترینِ مورّخان و بزرگ‌ترینِ دشمنانِ دموکراسی خواند. هابز در کتاب خودش، *لویاتان* [۱۶۵۱]، که سال‌ها بعد نوشت، خود نیز با شکّ و سوءظنی به همان اندازهٔ شکّ و سوءظن توکودیدس از فضایل دموکراسی سخن گفت. هابز در بررسی انواع تنواره‌های سیاسی، فقط به شناسایی سه نوع بسنده کرد ــ پادشاهی، آریستوکراسی، و دموکراسی. در متون کلاسیک از تنواره‌های سیاسی دیگری چون اولیگارشی، استبداد، و آنارشی هم نام برده شده است، اما هابز همهٔ این تنواره‌های دیگر را رد می‌کند و به کناری می‌نهد و همه را اَشکال یکسانی از حکومت می‌داند و تنفّر خود را از آنها ابراز می‌دارد. مسئله برای هابز خیلی ساده است: آیا فرمانفرمایی باید در دست یک نفر باشد، یا چند نفر، یا جمعی کثیر؟ او بر مبنایی کاملاً فایده‌گرایانه مزایای پادشاهی بر دموکراسی را برمی‌شمارد.

در میان معاصران هابز، بودند کسان دیگری که نگاه متفاوتی به مسئله داشتند. ادبیاتِ جزوه‌ای در سال‌های ۱۶۴۰ـ۱۶۶۰، که دست‌کمی از نظر میزان شیوع و رواج از رساله‌نویسی و جزوه‌پراکنی در امریکای پس از ۱۷۶۳ نداشت، نشان می‌دهد که انواع و اقسام عقاید در آن دوره وجود داشته است. عده‌ای آشکارا حکومت دموکراتیک را ترجیح می‌دهند. لِوِلرها[1]، که در سال‌های ۱۶۴۶ تا ۱۶۴۹ سوءشهرت فراوانی داشتند، هیچ آموزهٔ خاصّی را مطرح نمی‌کردند، اما رهبر آنان،

---

1. Levellers

جان لیلبرن، طرفدار فرمانفرمایی عامّه بود و می‌گفت اینان باید در رأس پارلمان قرار گیرند. از جمله خواسته‌های لِولرها و طرفدارانش این خواسته‌ها بودند: حق رأی عمومی برای مردان، نواحی انتخاباتی برابر، و پارلمان دو ساله. آموزهٔ آنان در قرن هفدهم به نظر رادیکال می‌رسید؛ آنان در قیاس با دیگر گروه‌ها، مثلاً دیگِرها[1]، به نظر نخستین حلقه از زنجیرهٔ طولانی رادیکال‌ها در بریتانیا می‌رسند. اهداف آنها عمدتاً سیاسی بود؛ در قیاس با آنها، دیگِرها را می‌توان نخستین سوسیالیست‌های بریتانیا به شمار آورد. دیگِرها حق مالکیّت را حقّی خداداد می‌دانستند و قائل به سهمی برای فرد از زمین کشاورزی بودند. آنها که دشمن مالکیّت خصوصی بودند مالکیّت خصوصی را منشأ همهٔ رنج‌های بشری و همهٔ شرها می‌دانستند. در نظر آنان دموکراسی بدون انقلاب اجتماعی قابل تحقّق نبود.

لِولرها و دیگِرها در زمان خودشان چندان شناخته شده نبودند و فرقه‌هایی کوچک به حساب می‌آمدند. اما این مطلب را در مورد «قدیسان» پیوریتن اصلاً نمی‌شود گفت. این «قدیسان» دیدگاه‌های اجتماعی و اقتصادی رادیکالی نداشتند، اما باید آنها را جزو نخستین انقلابی‌های مُدرن به حساب آورد. آنها نوع تازه‌ای از سیاست را باب کردند، که چندان رنگ و بوی دموکراتیک نداشت، اما سیاستشان فعّالانه‌تر از هر سیاستی در میان عموم در کلّ اروپا بود (البتّه شاید به استثنای برخی شهرهای ایتالیایی). همان‌گونه که در قرن بیستم روز به روز آشکارتر شده است، جنگ داخلی انگلستان کلیشه‌ای اولیّه برای نوع و شکل تازه‌ای از انقلاب سیاسی شد. همان‌گونه که مایکل والزر در کتاب ***انقلاب قدیسان*** مدّعی شده است، جنگ داخلی در انگلستان اهمیّتی بین‌المللی داشت. در این جنگ یک پادشاه اعدام شد و مخالفان و دشمنان پادشاه بر مشروعیّت عمل خود و درستی تأسیس و پایه‌گذاری اَشکال تازه‌ای از ادارهٔ امور برای حفاظت از حقوقشان تأکید ورزیدند. انقلاب بر اهمیّت مشارکت تأکید گذاشت: اندیشهٔ سنّتی پذیرفتن تابعیّت یک پادشاهْ متزلزل شد، و اگرچه اندیشهٔ مُدرن شهروندی، با تأکیدش بر حقوق فردی، کاملاً به بیان درنیامد، اما «مقاصد» تازه‌ای برای سیاست در نظر گرفته شد که بسیار متفاوت از

---

1. Diggers

مقاصد سیاست در اروپای قرون وسطا بود. و نهایتاً، وقایع این دوره برای همه کاملاً مشهود بود، نه فقط برای آنهایی که در انگلستان ماندند، بلکه همچنین برای آنهایی که به خارج مهاجرت کردند. پیوریتن‌هایی که به ینگه دنیا رفتند به سلطنت و پادشاهی بدبین بودند و دلشان می‌خواست در زمینهٔ حکومت دست به آزمون‌های تازه بزنند.

اگر هابز و آنهایی که در دهه‌های ۱۶۴۰ و ۱۶۵۰ بر انگلستان حکم می‌راندند در دورانی زندگی می‌کردند که آنارشی تهدیدی همیشگی به نظر می‌آمد و در نتیجه به آنان انگیزه می‌داد که به دنبال یافتن اَشکال تازه‌ای از فرمانفرمایی باشند که نتوان به این سادگی‌ها کنارش گذاشت، این احساس دیگر پس از «بازگشت سلطنت» احساسی همگانی نبود. بزرگ‌ترین خطر ظاهراً از سر کشور و مردم گذشته بود؛ اینک می‌شد حکومت و مسئلهٔ حکومت را مسئله‌ای فاجعه‌بار تلقّی نکرد. در اندیشهٔ سیاسی در انگلستان، حتی پیش از جان لاک، گرایشی به سمت دلمشغولیِ بیشتر به حقوق فردی و دلمشغولیِ کمتر به حقوق فرمانفرما و سلطان مشهود بود. آنهایی که حاکمیّت جمهوری را بیشتر می‌پسندیدند ــ هرینگتون، میلتون، و سیدنی ــ در سال‌های آتی در امریکا نفوذ کلامی زیادی پیدا کردند؛ اینان هیچ کدامشان دموکرات نبودند، اما همه‌شان دقیقاً دلمشغول انواع حفاظ‌های سیاسی و انتخاباتی بودند که بعدها دموکرات‌ها ارزش زیادی برای این حفاظ‌ها قائل شدند. جمهوریخواهان قرن هفدهم مطلوبشان نوعی «تنوارهٔ سیاسی» بود که عیناً از روی تنوارهٔ سیاسی یونان باستان یا جمهوری روم الگوبرداری شده بود و شامل نوعی «آریستوکراسی هوشمند» می‌شد که به نام مردم حکومت می‌کردند.

جان لاک فیلسوف سیاسی برتر سال‌های بعدی قرن هفدهم است. او نیز، مانند هابز، دلمشغولی‌اش طراحی نوعی فرمانروایی سیاسی عقلانی بود. وضع طبیعی او شبیه وضع طبیعی هابز نیست؛ وضع طبیعی او دوران ترور و کشمکش نیست؛ انسانِ برخوردار از موهبت عقل از نوعی برابری هم برخوردار است. اما متأسفانه منبع اقتدار مشترکی وجود ندارد که همهٔ انسان‌ها از آن اطاعت کنند؛ هر کسی قوانین طبیعت را به دلخواه خود تفسیر می‌کند. این حالت عدم یقینی که به وجود می‌آید بر خلاف منافع افراد است، و برای گریز از جنبه‌های نامطلوب وضع طبیعی، هر فردی به دیگران می‌پیوندد تا با هم جامعه‌ای را به وجود آورند. این عقل و خرد

انسان است که به او می‌گوید وارد این قرارداد با همنوعانش شود؛ و این ضرورت نیست که او را به این سمت می‌راند. فرد بنا بـه قـرارداد اجـتماعی، حـقوق فـردی خویش برای تفسیر قوانین طبیعت را وامی‌نهد تا در مقابل از این ضمانت جـمعی بهره‌مند شود که حق زندگی، آزادی، و مالکیت او محفوظ خواهد ماند.

وقتی که وضع سیاسی برقرار و تثبیت شد، اقتدار و فرمانروایی در دل این وضع جای ثابت خود را پیدا می‌کند. لاک در مقوله‌بندی دولت‌ها از الگـوی ارسـطویی پیروی می‌کند، اما به این نکته اهمیت خاصی می‌دهد که سر و سامان دادن به قوهٔ قانونگذاری مهمترین کار است؛ قوای مجریّه و قـضائیّه وابسـتهٔ قـوّهٔ قـانونگذاری خواهند بود. لاک نیز مثل هابز معتقد نیست که فرمانروایی زمانی که تثبیت شد و استقرار یافت دیگر نمی‌توان آن را در هم شکست؛ اجتماع همیشه آزاد است که قانون اساسی‌اش را از نو بسازد. لاک در عین این‌که می‌پذیرد پادشاهی شکل اصیل و اولیّهٔ حکومت است، اما از پذیرش این دیدگاه هابز سر باز می‌زند که پادشاهی بهترین نوع حکومت است. در مورد اولیگارشی هم می‌گوید که اولیگـارشی در جـهت مـنافع عدّه‌ای قلیل و به ضرر اکثریّت است. دموکراسی یگانه راه‌حل مناسب برای حکومت عادلانه است. لاک می‌گوید که قوّهٔ قانونگذاری باید قوّه‌ای باشد که در آن نمایندگان تحت کنترل انتخابات مردمی باشند. لاک این واقعیت را مـی‌پذیرد کـه پـادشاهی ممکن است دوام داشته باشد و ادامه پیدا کند؛ دلمشغولی اصلی او این است کـه پادشاه نباید قدرت برتر قانونگذاری باشد.

این اندیشه‌ها در قرن هجدهم بسیار مهم بودند؛ اما منجر به پیدایش حکومت دموکراتیک نشدند. در انگـلستان، ایـن انـدیشه‌ها حـفاظی دفـاعی بـرای «انـقلاب شکوهمند» و پایه‌ای عقلانی برای تفوّق قانونگذاری بودند کـه انـدک‌انـدک تـحت حکومت پادشاهان هانووری تکوین یافت. در فرانسه، این اندیشه‌ها انگیزه‌ای اضافی برای مقایسهٔ نهادهای «آزاد» بریتانیا با نهادهای اسـتبدادی‌تـر پـادشاهی بـوربون‌ها شدند. در نظر ولتر و مونتسکیو، و بسیاری کسان دیگر، بـریتانیای کـبیر بـدل بـه معیاری شد که آنها جامعهٔ خود را نسبت به آن می‌سنجیدند. این نکته بخصوص در کتاب یازدهم *روح‌القوانین* مونتسکیو به چشـم مـی‌خورد، آنجا کـه او بـه نکـاتی می‌پردازد کـه از نـظر او خـصوصیت‌های اصـیل و والای قـانون اسـاسی بـریتانیا

هستند ـ تفکیک قوای مجریّه، مقنّنه، و قضائیّه، تعادل میان این قوا، و برابر قرار گرفتن هر قوّه با دو قوّهٔ دیگر. نواقص این نظریّه، و بی‌ربطی آن به واقعیت‌های تاریخی، تا قرن بعد آشکار نشد، یعنی زمانی که جرمی بنتام به تصحیح نظریّات ویلیام بلکستون پرداخت که در توصیفات عمومی خود از مونتسکیو پیروی کرده بود. کتاب مونتسکیو، سوای تأثیر زیادی که می‌گویند بر انقلابی‌های امریکایی داشت، این تأثیر را هم بر «فیلسوفان» داشت که توجه آنها را بیشتر جلب موفقیّت‌ها و دستاوردهای سیاسی بریتانیا کرد. مونتسکیو، حتی در رُمانتیزه کردن این موفقیت و دستاورد، همراه با ولتر، به فرانسویان این احساس را دادند که درّهٔ عمیقی انگلستان را از فرانسه از بابت نوع آزادی‌هایی که اتباع دو کشور در دو سوی کانال مانش از آن برخوردار بودند جدا می‌کند. کلیسا و دولت در فرانسه در معرض نقدهایی بی‌سابقه قرار گرفتند.

با همهٔ این احوال مونتسکیو و ولتر هم، هیچ یک، نظریّه‌ای نپرداختند که بتوان آن را بدرستی نظریّهٔ دموکراسی خواند. این کار را ژان ژاک روسو به انجام رساند و سهم بزرگ او در نظریّه‌پردازی سیاسی همین بود. او خود را از متون یونانی و لاتین جدا کرد، خود را مستقل از ارسطو و پولوبیوس و البتّه در عین حال مستقل از روشنفکران معاصرش نمایاند، و صورتبندی نو و ابتکاری و اصیلی از مسئلهٔ تکلیف سیاسی عرضه کرد. گواهی‌هایی دالّ بر دین و وامداری روسو در روان‌شناسی‌اش به لاک و در جامعه‌شناسی‌اش به مونتسکیو می‌توان یافت، اما با همهٔ اینها در کلّ تز او نو و ابتکاری بود. با روسو، مفهوم تازه‌ای از شهروندی پدیدار شد؛ شهروندی در نظریّهٔ روسو آگاهی از منافع مشترک است که پیوندی میان انسان‌ها ایجاد می‌کند. این منافع کدامند؟ در نظر روسو، این منافع از یک عزم واحد سرچشمه می‌گیرند ــ پیشگیری از نابرابری میان انسان‌ها. اگرچه اصطلاح «ارادهٔ عمومی» پیشتر هم به کار برده شده بود، اما استفادهٔ روسو از این اصطلاح به آن قبول عام بخشید.

«ارادهٔ عمومی» بیانگر نفعی بود که انسان‌ها در آن شریک بودند. پادشاهان می‌توانستند به دنبال جنگ و تجارت باشند و چنان وانمود کنند که در واکنش به خواست مردم است که این کارها را می‌کنند؛ اما این داستانِ مجعولِ ساخته و پرداخته‌ای بیش نیست. «ارادهٔ عمومی» بهتر از همه‌جا در دولت‌های کوچک است که متجلّی می‌شود، جایی که شهروندی احساس می‌شود، و جایی که یکسانی منافع

واقعی است. دولت‌های بزرگ، تحت حاکمیّت پادشاهان، بناگریز بـه دولت‌هـایی خودکامه انحطاط می‌یابند. در چنین جوامعی «سروری و فرمانفرمایی مردم» به هیچ روی مقدور نیست. بدون برابری آزادی‌ای وجود نخواهد داشت. در نظر روسو، نه پادشاهان می‌توانند عدل به بار آورند نه پارلمان‌های نمایندگی؛ فقط «ارادهٔ عمومی» می‌تواند تنفیذ عدل کند، چون مبتنی بر احترام متقابل و فقدان آن نوع انقیادی است که جوهر تمدّن مُدرن است. روسو معتقد است مردم هم قادر به خلق پیمان‌های کنترل خویشتن و احترام متقابل و هم قادر به حفظ و وفادار ماندن به این پیمان‌ها هستند؛ از ثروتمندان و روشنفکران هرگز نمی‌توان انتظار داشت که تـن بـه چـنین اخلاقی بدهند. از نظر روسو، این جوهر شهروندی است؛ شهروندی نـقطهٔ مـقابل انقیادی است که «رعایا» یا «اتباع» تحت حکومت پادشاهان یا هر حاکمیّت تحمیلی دیگر تحمّل می‌کنند. انسان، از طریق «ارادهٔ عمومی»، متمایل به انجام دادن کارهایی است که وظیفه‌اش به او می‌گوید باید انجامشان بدهد.

بسیاری از «مُدرن بودن» نظریّهٔ روسو سخن گفته‌انـد؛ ولی بسـیاری دیگـر هـم همچنان اصرار می‌ورزند که روسو آخرین نظریّه‌پرداز کهن است. هر دوی این تفاسیر ممکنند. روسو با درکی که از «شور و شوق برای برابری» دارد پیشگام نظریّه‌پردازان قرن نوزدهمی است و در واقع پدیده‌ای را توصیف می‌کند که در قرن نوزدهم به طور روزافزونی دلمشغولی سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها، هر دو، شد. روسو با ربـط دادن برابری و آزادی، مسئله‌ای را پیش روی کسانی می‌نهد که تصوّر می‌کنند یکی بی آن دیگری ممکن و مقدور است، یا حتی یکی ضدّ آن دیگری است. امـا از جـنبه‌ای دیگر، روسو از جهانی سخن می‌گوید که با جهان باستان و کهن و متون آن بیگانه نـیست، و هـنوز مـوافـق بـصیرت‌های بـاستانی و کـهن است. روسـو، عـلی‌رغم تلاش‌هایش برای گسستن خود از روشنفکران زمانش، هنوز متعلّق به جامعهٔ فکری اروپایی است ــ جامعه‌ای که پیوندی بلافصل با یونان و روم باستان حس می‌کرد و هنوز مقولات افلاطون و ارسطو برایش معنادار بودند. صدای روسو هـم یکـی از صداها در دیالوگی سیاسی است که با وقفه‌هایی بیش از دو هزار سال جریان داشت. اما این دیالوگ، حتی در میـان روشنفکران، اندک‌اندک نـیرویش را از دست مـی‌داد. چنین نبود که تحصیلکردگان یونانی و لاتین ندانند و نتوانند به متون اصلی رجوع

کنند (افراد بسیاری، حتی پیش از روسو، دانش و شناخت نصفه و نیمه‌ای از باستانیان داشتند) و بسیاری (در امریکا و دیگر جاها) از فیلسوفان دوران باستان نقل قول می‌آوردند، بی‌آن‌که آنان را درست بشناسند. آنچه پس از ۱۷۷۶، و بیش از آن، پس از ۱۷۸۹، تازه بود این نبود که افراد به گذشته رجوع نمی‌کردند یا نمی‌توانستند رجوع کنند، بلکه این بود که گذشتهٔ نزدیک برایشان مسئلهٔ مهمتری شده بود. صحبت از دموکراسی روزافزون بود، اما مثال‌ها دیگر از یونان دوران پریکلس برگرفته نمی‌شدند؛ عظمت تجربهٔ سیاسی امریکایی یا وحشت‌های انقلاب فرانسه، بسته به دیدگاه افراد، موضوعات تازه‌ای بودند که در گفتمان سیاسی جنبهٔ غالب پیدا کرده بودند. بحث در مورد دموکراسی وارد مرحلهٔ کاملاً تازه‌ای شده بود؛ حالا دیگر دموکراسی به وقایع معاصر و به تأمّلات نظری که این وقایع برانگیخته بودند ربط داده می‌شد.

در یک دههٔ پیش از انقلاب امریکا، مهاجرنشینان بریتانیایی در ینگه دنیا جزوه‌های متعدّد مختلفی در اثبات بی‌عدالتی پارلمان [بریتانیا] و انواع قضاوت‌ها و داوری‌هایی که دربارهٔ آنان کرد منتشر کردند؛ اینان اصرار داشتند که نوع تازه‌ای از عدالت اجتماعی و سیاسی می‌تواند در ینگه دنیا پا بگیرد. پشتوانهٔ استدلال‌های مهاجرنشینان نقل قول‌هایی از ادبیاتی سیاسی بود که ریشه در جنگ داخلی انگلستان داشت و تا به قرن هجدهم ادامه یافته بود؛ این ادبیات حاوی نقدی رادیکال بر نظام سیاسی حاکم بود. هشدارها دربارهٔ فساد سیاسی، که در عصر والپول شایع بود، معطوف خطرات خودکامگی و استبداد شده بود. مهاجرنشینان این مطالب را جدّی گرفتند و از آن در جدل و نزاع خود با شاه و پارلمان بهره‌گیری کردند.

امریکایی‌ها خودشان را حافظ سنّت اپوزیسیونی می‌دیدند که پیشتر قدرتش را در کشور مادر نشان داده بود. در فلسفهٔ آنان احساسات دموکراتیک آشکاری وجود نداشت؛ فلسفهٔ آنان بستگی آشکاری به اصلاحات اقتصادی یا اجتماعی نداشت. خصومت آنان با اَشکال معیّنی از حکومت بود که مبتنی بر فساد بود و آزادی‌های سنّتی را به مخاطره می‌انداخت. قدرت یک عدهٔ قلیل ـ صاحب‌منصبان و اعضای پارلمان ـ آزادی عدهٔ کثیری را تهدید می‌کرد. حکومت استبدادی، دست‌کم برای مهاجرنشینان، یک امکان واقعی به نظر می‌آمد. توطئه‌ای در خارج شکل گرفته بود

هدف این توطئه نابودی قانون اساسی انگلستان، و همراه با آن، آزادی‌های انگلیسی‌های آزاده بود. قانونگذاری پارلمان پس از ۱۷۶۳، مهاجرنشینان را در این اعتقادشان راسخ‌تر کرد که توطئه‌ای دولتی برای از میان بردن آزادی‌های آنها در جریان است، و رسالت آنان باید حفظ این آزادی و نجات آن برای کلّ نوع بشر باشد. این «وظیفهٔ» خاصّی بود که آنان احساس می‌کردند به عهده دارند. در این فرایند، آنان اندیشهٔ تازه‌ای در مورد نمایندگی پروراندند، اندیشه‌ای که بیشترین اهمیّت را برای دموکراسی داشت (هرچند در آن زمان کسی این مطلب را از این زاویه نمی‌نگریست).

مهاجرنشینان ادّعای فرمانروایی پارلمان بر خود را رد می‌کردند. اعضای پارلمان می‌توانستند مدّعی شوند که مهاجرنشینان در وست‌مینستر همان قدر نماینده دارند که «نه دهم مردم بریتانیا» که رأی نمی‌دهند، حال آنکه جزوه‌پراکنان امریکایی این انگارهٔ «نمایندگی عملی» را مورد انتقاد قرار می‌دادند. در انگلستان، نمایندگی نسبتاً بر اساس «منافع و علائق» بود و اندیشهٔ نمایندگی شخصی (یا فردی) در آنجا شناخته نبود. عضو یک شهر بندری می‌توانست نمایندهٔ همهٔ شهرهای بندری دیگر باشد. این مطلب را امریکایی‌ها قبول نداشتند. به نظر آنها هیچ‌کس در پارلمان وست‌مینستر نمایندهٔ منافع آنان نبود تا نظر بر بُرد یا باخت آنها در قوانین مالیاتی تازه باشد. اندیشهٔ «نمایندگی عملی» را امریکایی‌ها محکوم می‌کردند و در میان آنها حمایت از اصل مقیّد شدن فرد فقط به واسطهٔ رضایت خویش یا نماینده‌ای که شخصاً به او رأی داده بود روزافزون بود. این انگاره‌ای رادیکال بود که پیامدهای ضمنی دموکراتیک و جمهوریخواهانهٔ آن را بسیاری درک و رد می‌کردند. با این همه، اندیشهٔ «نمایندگی عملی» آشکارا در حالت تدافعی قرار گرفته بود.

تغییرات دیگری هم به همین ظرافت بود که پیامدهای ضمنی گسترده‌ای برای دموکراسی داشت، هرچند در آن زمان کسی این تغییرات را دارای این بار و معانی نمی‌دانست. امریکایی‌ها به گونه‌ای روزافزون به سمت این تعریف از قانون اساسی می‌رفتند که آن را «مجموعه‌ای از قواعد بنیادین» بدانند که حتی قوهٔ مقنّنه مجاز به تغییر دادنش نبود. امریکایی‌ها مُصر بودند که این قواعد و قوانین را باید نمایندگان منتخب مردم وضع کنند، و فقط با مشارکت مردم قابل تغییر باشند. این نظری بسیار

متفاوت از این انگاره بود که پارلمان با قانونگذاری عادی خود می‌تواند قواعدی را وضع یا نقض کند. در نظر بلکستون فرمانفرمایی با پارلمان بود ـ شاه، مجلس اعیان، و مجلس عوام. واکنش امریکایی‌ها به این انگارهٔ بسیار رایج در قرن هفدهم، که فرمانفرمایی تجزیه‌ناپذیر را ضروری می‌شمرد منفی بود. از نظر آنان فرمانفرمایی می‌بایست محدود می‌شد؛ فرمانروایی و اقتدار می‌توانست در یک حوزه قدرت تام داشته باشد و در حوزه‌های دیگر هیچ قدرتی نداشته باشد (حوزه‌هایی که در آنها اقتدار و فرمانروایی متفاوت و جداگانه‌ای می‌بایست حاکم باشد). اندیشهٔ فدرالیسم در امریکای اوایل دههٔ ۱۷۷۰ نوپا و نوبنیاد بود. همچنین به گونه‌ای روزافزون صحبت از حقوق بشر می‌شد که واقعیتی فراتر از قانون بود، و هدف قانون می‌بایستی حفاظت از این حقوق باشد. این حکم را جان لاک داده بود؛ اما صحبت‌ها از حدود حکم جان لاک فراتر می‌رفت.

همهٔ نقدهای وارد بر قانون مشروطهٔ بریتانیا با ضدیّتی با وضع موجود همراه بود، اما در عین حال مهاجرنشینان چندان مایل نبودند که پیامدهای ضمنی مواضع نظری‌شان را تا به نهایت دنبال کنند. آنها روز به روز بیشتر از لفظ «جمهوری» و نیز لفظ «دموکراتیک» استفاده می‌کردند، البتّه با نوعی شرمندگی. تاماس پین، در ۱۷۷۶، درست چند ماه پیش از انقلاب، کتاب *عقل سلیم* خود را منتشر کرد؛ این کتاب نخستین دفاع آشکار از دموکراسی بود. از نظر پین هدف امریکا همان «هدف همهٔ بشریّت» بود. او که نمی‌خواست از مونتسکیو و بلکستون پیروی کند، قانون اساسی انگلستان را دارای توازنی نمی‌دانست که در آن قوا همدیگر را کنترل کنند، بلکه به نظر او این قانون، تلفیقی از دو استبداد باستانی و کهن ـ حکومت پادشاهی و حکومت آریستوکراتیک ـ بود که با «عناصر تازه‌ای از جمهوری» درآمیخته بود. آن دو قدرت که موروثی و مستقل از مردم بودند، «هیچ کمکی به آزادی دولت‌ها نمی‌کردند». پین اصولاً و اساساً پادشاهی را سرکوبگر و ظالمانه می‌دانست که تمایزی میان پادشاهان و اتباع قائل می‌شد که هیچ دفاع عقلانی‌ای از آن نمی‌شد کرد. زمان «جدایی کامل» مهاجرنشین‌ها از کشور مادر فرا رسیده بود. پین خواستار نظام انتخاباتی «برابرتر»ی بود، نظامی که بتواند در هر مهاجرنشینی قوّهٔ مقنّنهٔ تک مجلسی درست کند و در عین حال قوهٔ مقنّنهٔ تک مجلسیِ قارّه‌ای را هم فراهم آورد. پادشاهی هم نمی‌بایست

در کار باشد، فرمانفرما می‌بایست قانون باشد. پین به اصرار می‌گفت که بدیل پیشنهاد او فقط دوام بخشیدن به استبداد سلطنتی است.

جان ادامز یکی از بسیار کسانی بود که پیامدهای ضمنی دموکراتیک طرح پین را می‌دیدند و ملاحظاتی در باب جنبه‌های مختلف آن داشتند. به اعتقاد ادامز نمی‌شد قدرت را با آسودگی خاطر صرفاً به یک مجلس ملّی واحد سپرد که به نحوی دموکراتیک انتخاب شده باشد. اگرچه می‌توان خود را از شر پادشاه و اشراف خلاص کرد، اما به اعتقاد ادامز، آن‌گونه که در ***اندیشه‌هایی در باب حکومت*** (۱۷۷۶) می‌نویسد، باید مراجعِ اقتدارِ توازن‌بخشِ دیگری را همراه این مجلس کرد. افراد بسیاری در حیرت بودند که پیامد نهایی چنین تأکیدی بر برابری و حقوق شهروندان برای انتخاب حاکمان چه خواهد بود. آیا چنین چیزی در طول زمان منجر به بی‌ارزش شدن کلّ اقتدار و فرمانروایی و سرپیچی و تمرّد دائمی از نهادهای موجود نخواهد شد؟

امریکایی‌ها خودشان را بازآفرینندهٔ شکلی از حکومت می‌دیدند که زمانی وجود داشت اما اکنون از میان رفته بود. اما پایان کار «جمهوری» آنان نمی‌بایست مانند پایان کار جمهوری روم باشد. پین می‌گفت، جمهوری «به معنای خیر عموم، یا خیر کلّ است، و نقطهٔ مقابل استبداد است که فقط خیر فرمانفرما یا یک تن است، یعنی تنها عامل حکومت.» زمانی که امریکایی‌ها دست به‌کار استقرار حکومت‌های ایالتی تازه شدند، تمایل چندانی از خود برای گزینش «دموکراسی ساده‌ای» که پین از آن دفاع می‌کرد نشان ندادند. خیل عظیمی قوّهٔ مقنّنهٔ دو مجلسی را ترجیح دادند، و فقط در پنسیلوانیا، که روحیهٔ رادیکالی در آنجا حاکم بود، قانون اساسی قوهٔ مقنّنهٔ تک مجلسی را برگزید که انتخابات آن سالانه بود و مناصب میان افراد می‌چرخید. قانون اساسی پنسیلوانیا بلافاصله مورد حمله قرار گرفت؛ نخست کسانی به آن حمله کردند که می‌گفتند فقط در قوّهٔ مقنّنهٔ دو مجلسی است که ثروت و استعداد بدرستی نمایندگی پیدا می‌کنند؛ بعد کسانی به آن حمله کردند که مصرّانه می‌گفتند وجود دو مجلس، ضمانتی اضافی در برابر تصویب شتابزده و نسنجیدهٔ قوانین است.

این مسئله مهم بود و در زمانی هم که پیش‌نویس قانون اساسی فدرال تهیه شد و به بحث گذاشته شد جدل‌های فراوانی برانگیخت. اما یک شکل دیگر از اِعمال

قدرت مردمی هم بود که برای دموکراسی اهمیت فراوان داشت. پیش‌نویس قوانین اساسی ایالات را دیگر تقریباً در همهٔ ایالات، انجمن ایالتی تهیه می‌کرد که به همین منظور فراخوانده می‌شد و مسئولیّت دیگری جز این نداشت. آن انجمن ایالتی که قانون اساسی ماساچوست را نوشت با رأی عموم مردان انتخاب شد؛ دیگر ایالت‌ها هم آمادگی خود را برای تهیهٔ پیش‌نویس قانون اساسی یا بازنگری و ترمیم آن به نحوی دموکراتیک نشان دادند. تصویب قانون اساسی ماساچوست [۱۷۸۰] با دو سوّم آرا انجام گرفت و در رأی‌گیری همهٔ مردان ساکن منطقه حق رأی داشتند. اما این بدان معنا نبود که همهٔ مردان بتوانند برای انتخاب اعضای قوّهٔ مقننه رأی بدهند. در ماساچوست، مثل بسیاری دیگر از ایالت‌ها، شرط مالکیّت گذاشته شد. با این همه، مردم مورد مشورت قرار می‌گرفتند و حق مشارکت داشتند، چنان‌که در زمان تصویب قانون اساسی فدرال هم باز به همین نحو عمل شد.

در دهۀ ۱۷۸۰ در مورد نظام جدید جمهوری اعلام خطرهایی شد. گفته می‌شد امریکایی‌ها در حال از دست دادن فضایل سنّتی خود ــ سختکوشی، صرفه‌جویی، و صفات مشابه ــ هستند و روی به تجمّل و اسراف آورده‌اند. در غیاب فضیلت، دیگر تنواره‌ای سیاسی وجود نخواهد داشت. این تهدید، جرمی بلکنپ را واداشت که در ۱۷۸۴ بنویسد: «سرنوشت مردم این کشور این نیست که مدّتی طولانی به شکل دموکراتیک بر آنها حکومت شود.» اما جفرسون نمی‌خواست نومید شود و تن به یأس بدهد. او می‌گفت زیستن در پایتختی اروپایی ما را از ارزش حکومت جمهوری آگاه می‌کند. بنجامین راش با اطمینان می‌گفت: «اَشکال جمهوری حکومت ما در طول زمان عقاید و رفتارهای جمهوریخواهانه به بار خواهد آورد و ختم به خیر خواهد شد.»

اما جان ادامز شریک این عقاید نبود. تجربهٔ پس از استقلال به او می‌گفت که گرچه منزلت‌های موروثی را می‌توان لغو کرد، اما تلاش برای به دست آوردن جایگاه و دارایی همچنان دست‌نخورده خواهد ماند. او معتقد بود «مردمان آزاد بیش از هر کس دیگر به تجمّل معتاد می‌شوند.» میل به تجمّل و تمایز، موجد تقسیم‌بندی‌های تازه می‌شود، و دیگر پادشاهی موروثی هم نیست که سپر بلا شود. او به اصرار می‌گفت که امریکایی‌ها با بقیّهٔ آدم‌ها فرقی ندارند؛ نهادهای جمهوری آنها

را بهتر از دیگران نمی‌کند. «ثروتمندان، نجیبزادگان، و توانایان» خطرناک هستند، اما فقیران و جاهلان هم به همان اندازه خطرناکند. ادامز به دنبال یافتن اقتدار در یک نیروی اجرایی قوی بود. او همچنان آرزومند چیزی همچون قانون اساسی و مشروطیّت متوازنی بود که مورد ستایش مونتسکیو و بلکستون بود (و در واقع تا حدودی خودشان جعلش کرده بودند). مبنای تفکرات او پادشاهان، آریستوکرات‌ها، و نمایندگان مردمی بودند. امریکایی‌های دیگر پا را بسی از این فراتر می‌گذاشتند. آنها مُصر بودند که حکومتی خلق کرده‌اند و مقامات این حکومت را نسبت به خودشان پاسخگو کرده‌اند. همان‌گونه که جان تیلور در قرن نوزدهم گفت، «همهٔ حکومت‌های ما عاملان مقیّد و محدود هستند؛ فرمانفرمایی از آن مردم است». آنچه باید بدان اتّکا می‌شد نفع‌جویی شخصی همگان بود، نه فضیلت مردم. فقط همین نفع‌جوییِ شخصی همگان است که حکومت جمهوری را ایمن می‌کند.

در اواخر دههٔ ۱۷۸۰، امریکایی‌ها دیگر حکومت‌هایشان را دموکراسی می‌خواندند، اما دموکراسی‌ای از نوع تازه، «جمهوری‌های دموکراتیک»، یا به عبارت دیگر «دموکراسی‌های انتخابی» یا «دموکراسی‌های نمایندگی». مَدیسون تازگیِ تجربهٔ امریکایی را در «نمایندگی و سپردن حکومت به عدّه‌ای قلیل از شهروندان» می‌دید «که منتخب بقیّهٔ مردم بودند.» جیمز ویلسون می‌گفت که قانون اساسی فدرال «دموکراتیک محض» است زیرا «همهٔ اقتدار و فرمانروایی از هر نوع در آن از نمایندگی مردم نشأت می‌گیرد و این اصل دموکراتیک در تمام بخش‌های حکومت جاری و ساری است.»

این اندیشه که اقتدار و فرمانروایی خارج از حوزهٔ مردم است و باید فقط به دست مردم محدود شود، تا حکومت به استبداد نگراید، حال دیگر به نظر کهنه می‌آمد. دیگر پادشاهِ شرور یا اقدامات غیرقانونی پارلمان وجود نداشت تا با آنها مقابله شود. در درون حکومت، در شعب مختلف آن، مردم نمایندگان خودشان را داشتند. مبارزه می‌توانست در درون حکومت میان مقامات جریان داشته باشد که می‌خواستند رضایت رأی‌دهندگان را جلب کنند، رأی‌دهندگانی که هرگز نفع شخصی خودشان را از دیده دور نمی‌داشتند. مَدیسون، در دفاع از قانون اساسی، می‌گفت که هدف او تثبیت یک جمهوری غیراستبدادی است. برای این کار، اجتناب از تمرکز و انباشت

قدرت‌ها ــ اعم از مقنّنه، مجریّه، یا قضائیّه ــ در دست هر گروه ضروری است؛ دسته‌جات همیشه خطرناکند. «دسته‌جات» اقلیّت را می‌توان با رأی اکثریّت کنترل کرد؛ «دسته‌جات» اکثریت هم اگر رأی‌دهندگان زیاد و دارای منافع متفاوت و متکثّر باشند به این راحتی‌ها به وجود نمی‌آیند.

درست است که اروپا به وقایع انقلاب امریکا علاقه نشان می‌داد و قهرمانان آن ــ بنجامین فرانکلین و تاماس جفرسون ــ را می‌ستود و اسطورهٔ خاص خود را برای توضیح آنچه در ماورای بحار می‌گذشت برساخته بود، اما وقایع قارّه‌ای دوردست و ناشناخته، با جمعیّتی اندک و پراکنده، نمی‌توانست خبرهای داغی را که در تابستان ۱۷۸۹ از پاریس می‌رسید تحت‌الشّعاع قرار دهد ـ خبرهایی که همه را به شور و هیجان آورده بود. ملّتی که «عقل و خرد» را آرم مدرنیتهٔ خود کرده بود، اکنون در حال اوراق کردن نهادهای سیاسی عصر پیشین بود. این واقعه‌ای بود که بیشترین اهمیّت را برای هرکس در هرجا که خبرش را می‌شنید داشت. خبر سقوط زندان باستیل، و به دنبال آن تشکیل مجلس ملّی و اقدام آن برای نابود کردن امتیازات فئودالی سنّتی، فقط با خبر صدور «اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروندان» تحت‌الشّعاع قرار گرفت ــ اعلامیّه‌ای که در ۲۶ اوت ۱۷۸۹ مجلس ملّی آن را تصویب کرد.

بیانیّه‌های مشابهی سال‌ها پیشتر در امریکا انتشار یافته بود، اما نه «اعلامیهٔ حقوق ویرجینیا» و نه «اعلامیّهٔ استقلال» نمی‌توانست از نظر جاذبه و قدرت تأثیر با آن اعلامیّهٔ فرانسوی برابری کند. این‌که فرمانفرمایی فقط از آن ملّت است؛ این‌که هدف همهٔ گردهمایی‌های سیاسی حفظ حقوق طبیعی انسان است، این‌که هیچ گروه یا فردی نمی‌تواند اِعمال اقتدار کند بی‌آن‌که اقتدارش را از مردم گرفته باشد؛ این‌که همهٔ شهروندان حق مشارکت شخصی یا مشارکت از طریق نمایندگانشان را برای قانونگذاری و تعیین مالیات دارند؛ این‌که هرکس بی‌گناه تلقّی می‌شود مگر آن‌که در دادگاه گناه و جرم او اثبات شود؛ این‌که مجازات‌ها را باید قانون معیّن کند؛ این‌که آزادی بیان و آزادی مطبوعات تضمین می‌شود؛ این‌که به دلیل داشتن عقیده‌ای نمی‌توان مزاحم هیچ‌کس شد، حتی در مسائل دینی، به شرطی که عقیده‌اش مخلّ نظم عمومی استقراریافته با قانون نباشد ــ تصریح همهٔ اینها مفهومی تازه را وارد جامعهٔ اروپایی کرد: مفهوم شهروند، که صاحب حقوقی است که نمی‌توان به آن حقوق تعدّی و تجاوز کرد.

فرمانفرماییِ مردم آشکارا اعلام شد و همراه با آن این اصل که برای همگان فقط یک قانون هست و مقامات دولتی در انحصار کسی نیست و هر شهروندی بنا به توانایی‌هایش می‌تواند به این مقامات برسد. این اندیشه‌ها در اُسّ و اساسشان از سال‌ها پیش از انقلاب فرانسه دهان به دهان می‌گشت، اما تفاوت عظیمی بود میان این‌که مثلاً آبه سیس در مجلس ولایتی در ۱۷۸۷ اشراف را تشویق کند که از امتیازاتشان صرف‌نظر کنند، تا این‌که مجلس ملّی در نهایت رأی به یک قانون اساسی دموکراتیک بدهد. دقیقاً آنچه به «اعلامیّه» شأن و مرتبتش، اهمیّتش، و قانونیّتش را می‌بخشید مرجع صادرکنندهٔ «اعلامیّه» بود.

دموکراسی، واژه‌ای که در قرن هجدهم چندان به کار نمی‌رفت، گرچه تعدادی از کانتون‌های سویسی و شهرهای آلمانی خودشان را «دموکراتیک» می‌خواندند، حال محبوبیّت عام‌تری پیداکرده بود، هر چند باز هم آن قدرها که گاه تصور می‌شود به‌کار گرفته نمی‌شد. واژه‌های دیگری همچون جمهوریخواه، ژاکوبن، میهن‌پرست، و غیره رواج بیشتری داشت. اما آنچه مهم است این است که برای روسو، اِلوِسیوس، و دیگران مسلّم بود که «دموکراسی ناب» فقط در دولت‌های کوچک می‌تواند وجود داشته باشد، حال آن‌که اکنون این سؤال مطرح شده بود که چرا دموکراسی نباید نظامی مطلوب برای قلمروهای بزرگ و پیچیده هم باشد. هیجانی که وقایع انقلابی آفریده بود، خصوصاً در میان طبقات روشنفکر، تقریباً همه‌گیر بود.

نخستین روشنفکر شاخصی که به فکر افتاد رساله‌ای در محکومیّت وقایع انقلاب فرانسه بنویسد ادموند بِرک بود. رسالهٔ او تحت عنوان ***تأمّلاتی دربارهٔ انقلاب در فرانسه*** تازه در اواخر سال ۱۷۹۰ منتشر شد. تردیدها و شبهه‌های برک، که پیشتر همان سال در پارلمان بیانشان کرده بود، مورد توجّه عموم قرار نگرفته بود. او به انگلستان هشدار داده بود که این کشور از «آشوب‌های سیاسی» درگرفته در فرانسه در امان نخواهد بود. او می‌گفت، اگر انگلستان هم از الگوی فرانسه پیروی کند حاصل آن مصادرهٔ اموال و غارت و چپاول به نام دموکراسی، و جایگزین شدن کفر به جای دین خواهد بود. حتی این تهدید او که اگر ببیند دوستانش طرف انقلابی‌ها را گرفته‌اند حاضر است «بهترین دوستانش را رها کند و به بدترین دشمنانش بپیوندد» هیچ تأثیری نبخشید و شور و جنبشی پدید نیاورد.

اما این مطلب را در مورد لعنت‌نامه‌ای که او بعداً در همان سال منتشر کرد نمی‌توان گفت. برک مصرانه می‌گفت که انقلاب تهدیدی برای همهٔ اروپا و همهٔ نوع بشر است. انقلاب اصول کاذبی را به مردم می‌آموخت؛ انقلاب حق موروثی را به سؤال می‌گرفت و آزادی‌های موروثی را تهدید می‌کرد؛ انقلاب سرنگون کردن حکومت‌ها را با اتّهام سست و بی‌بنیان رفتار سوء، موجّه می‌شمرد؛ انقلاب تظاهر می‌کرد که فرمانفرمایی از آنِ مردم است؛ انقلاب حکومت و قدرت را از آدم‌های هوشمند می‌گرفت و آن را به آدم‌هایی می‌بخشید که هیچ تجربه‌ای در زمینهٔ کشورداری نداشتند. این واقعیّت برای برک جالب توجّه نبود که انقلاب به شهروندان حق انتخاب نمایندگانشان را می‌داد؛ از نظر او آدم‌های کوچک وقتی منتخب عموم مردم شوند آدم‌های بزرگی نمی‌شوند. برک توجّهش را بر موعظهٔ ریچارد پرایس متمرکز کرده بود و او را همراه با سایر «دموکراتیست‌هایی» که مثل او سخن می‌گفتند طرد می‌کرد.

حملات برک با واکنش‌های بی‌شماری روبه‌رو شد؛ شاید هیچ یک از این واکنش‌ها به‌اندازهٔ واکنش تام پین ویرانگر نبود. پین در کتاب **حقوق بشر** (۱۷۹۱-۱۷۹۲) برک را متهم کرد که بر پر و بال پرندگان دل می‌سوزاند اما خود پرندهٔ در حال مرگ را به دست فراموشی می‌سپرد. مری وولستونکرافت هم در کتاب **دفاع از حقوق بشر** (۱۷۹۰) نوشت: «درنگ می‌کنم تا بر خود مسلّط شوم و تحقیر و نفرتی را که نسبت به سخنان پر آب و تاب و حساسیّت کودکانه‌تان احساس می‌کنم مهار کنم.» دیگران مؤدّبانه‌تر جواب دادند. اما همه در یک بحث و جدل بی‌سابقهٔ بین‌المللی در مورد هدف حکومت، حقوق شهروندان، و مزایای حاکمیّت انتخابی مشارکت جستند.

در طول دههٔ ۱۷۹۰، در انگلستان، و بسی بیش از آن در قارّهٔ اروپا، گروه‌ها مشغول بحث دربارهٔ فرمانفرمایی مردم و پیامدهای این مفهوم بودند. با ساقط شدن لویی شانزدهم از تاج و تخت و اعدام شدنش، حمله‌های تازه به کلیسا، و زندانی شدن و گردن زده شدن ژیروندن‌های معتدل، تفرقه در عقاید بیشتر شد. واژهٔ «ژاکوبن» یا «دموکرات» بار منفی پیدا کرد، دست‌کم در گفته‌ها و نوشته‌های آنهایی که خودشان را بخشی از نظم مستقر می‌دانستند. زمانی که پادشاهان اروپا به جنگ «انقلاب»

رفتند، آنهایی که عقاید «دموکراتیک» داشتند جداً به خطر افتادند. حتی در بریتانیا، که آن همه به آزادی‌های مشروطه‌اش مفتخر بود، زندگی «رادیکال» هرچه بیشتر خطرناک شد. «محاکمات خیانت» در ۱۷۹۴، به دنبال تعلیق قانون «دستور احضار زندانی»، گواهی بود بر خطرهایی که کسانی را تهدید می‌کرد که مظنون به داشتن عقاید «انقلابی» بودند.

در این ضمن، در فرانسه، اندیشهٔ ژاکوبنی «ملّت» تکوین یافت. این واژه روز به روز بیشتر به جای واژهٔ «مردم» و هم‌معنی با آن به کار گرفته می‌شد. فرمانفرمایی مردمی هم روز به روز بیشتر در تقابل با «نظم کهن» مورد اقبال و استقبال قرار می‌گرفت ــ نظم کهنی که سلطنتی، آریستوکراتیک و غیرمساوات‌طلبانه بود. روبسپیر که به اندیشه‌های روسو مؤمن و وفادار بود، سوءظنّ زیادی به مجالس پارلمانی داشت که به آسانی ممکن بود تبدیل به «رژیم‌های استبدادی نمایندگی» شوند. فقط از طریق نظارت مستقیم مردم بر مجالس ــ اقدام مردمی مستقیم در آنها ــ می‌شد نمایندگان را صادق و درستکار نگاه داشت. قانون اساسی ۱۷۹۳، با حق رأی عمومی‌اش، قوهٔ مقنّنهٔ تک مجلسی‌اش، و اعلامیهٔ حقوق جمعی‌اش (که بسیار متفاوت از اعلامیهٔ حقوق امریکایی بود) بیانگر سوداهای بلندپروازانهٔ سیاسی و اجتماعی ژاکوبن‌ها بود. اما قانون اساسی که با اکثریت قاطعی در همه‌پرسی به تصویب رسید تا پایان جنگ به حال تعلیق درآمد. دورهٔ وحشت و حاکمیّت روبسپیر فقط سؤالات تازه‌ای را در مورد حکومت مردمی در اذهان مطرح کرد، و در عین این‌که برخی تصور می‌کردند ترمیدور و اعدام روبسپیر نشانهٔ پایان انقلاب هستند، برخی دیگر این وقایع را صرفاً پایان یک اپیزود در پهنهٔ گستردهٔ تاریخ می‌دانستند.

دلایل قانع کنندهٔ زیادی می‌توان دالّ بر این مطلب آورد که «دموکراسی انقلابی» در اروپا در قرن هجدهم نه در سال ۱۷۹۴، بلکه در سال ۱۷۹۸ به اوج خود رسید؛ در این تاریخ بود که شور و شوق دموکراتیک به نظر شایع‌تر از هر زمان دیگر می‌رسید. در این تاریخ بود که اندیشه‌های جمهوریخواهانه، مُلهم از الگوی فرانسه، در میان طبقاتی که عقاید مترقّی داشتند شیوع و رواج تام پیدا کرده بود. بر حقوق اساسی آزادی، برابری، امنیّت، و مالکیّت دائماً از نو تأکید می‌شد؛ و نیز این انگاره هم که

فرمانفرمایی از آنِ «شهروندان در کلیّتشان» است و حق رأی دادن باید به همهٔ افراد ذکور جامعه داده شود شیوع تام داشت. انقلاب اندیشهٔ رازآمیز خود را دربارهٔ فضیلت مردم خلق کرد، اندیشه‌ای که دموکرات‌های پرشور بدان باور داشتند. آنهایی که اندیشه‌های دموکراتیک داشتند درک و حسّی تازه از زمان داشتند و به مجموعهٔ تازه‌ای از ارزش‌ها معتقد بودند، و نوع تازه‌ای از اعتماد به نفس در آنها بود. دموکراسی واژه‌ای بود که پیش از انقلاب فرانسه بسیار بندرت به کار می‌رفت؛ با آغاز قرن نوزدهم دیگر دموکراسی پیروان پر و پا قرص و در عین حال دشمنانی به همان پر و پا قرصی یافته بود.

سرکوب عقاید دموکراتیک (یا ژاکوبنی) در سال‌های پایانی قرن هجدهم و سال های آغازین قرن نوزدهم امری شایع و عادی بود. در طول سال‌های طولانی حکومت ناپلئون، در انگلستان مکتب فکری «رادیکال» یا دموکراتیک تازه‌ای پاگرفت. منشأ سنّت «رادیکال فلسفی» را به آسانی نمی‌توان مشخّص کرد؛ اما عموماً این مطلب پذیرفته شده است که روی آوردن بنتام به دموکراسی همزمان با شروع دوستی او با جیمز میل در ۱۸۰۸ بود. اما تازه در ۱۸۱۸ بود که بنتام رسالهٔ ***چاره‌هایی برای اصلاح پارلمانی*** را نوشت و در آن قاطعانه از حق رأی عمومی مردان و رأی مخفی دفاع کرد. «رادیکال‌های فلسفی» هرگز تعدادشان زیاد نبود، اما مبلّغان مؤثّری بودند و دیدگاه‌هایشان با دیدگاه رادیکال‌های دههٔ ۱۷۹۰ تفاوت داشت. اینان هرگز مردم را به شورش و انقلاب خشونتبار فرانمی‌خواندند و هرگز هم نمی‌گفتند که حکومت روزی باید ملغی شود. به جای اینها، رادیکال‌های فلسفی مروّج این اندیشه بودند که تحت نظام رأی همگانی، عقاید بسیار و متنوّع امکان بروز می‌یابند، این عقاید همدیگر را نقض می‌کنند، و عقیدهٔ مورد قبول اکثریت در هر زمان تبدیل به قانون می‌شود.

بنتام معتقد بود که بلکستون در اندیشه‌های خود در مورد محاسن قانون اساسی با نظارت‌ها و توازن‌های میان قوا اساساً بر خطاست؛ بنتام معتقد نبود که اعلامیهٔ حقوق می‌تواند به نحوی مؤثّر دست و پای حکومت را ببندد. تنها حکومت خوب حکومتی است که از مردم نشأت بگیرد؛ منافع مردم می‌بایست با منافع حکومت یکی شود. افکار عمومی می‌بایست وزنهٔ مؤثری باشد؛ آموزش رأی‌دهندگان از

مسئولیت‌های دارای اولویّتِ زیاد بود، چون با این آموزش این امید پیدا می‌شد که افکار عمومی اطّلاعات کافی دارند. طبقهٔ متوسّط، که به عقیدهٔ جیمز میل خردمندترین بخش جامعه بود، می‌بایست حقّ رأی به دست می‌آورد. طبقهٔ متوسّط می‌توانست رهبری طبقات پایین‌تر را به عهده بگیرد و طبقات پایین طبقهٔ متوسّط را الگوی خود قرار دهند. اگر هرکس نفع فردی خودش را دنبال می‌کرد، بیشترین خیر برای بیشترین تعداد حاصل می‌شد.

رادیکال‌های فلسفی، با اعتقادی که به طبقهٔ متوسّط داشتند، از شکلی از حکومت دفاع می‌کردند که پاسخگوی قشر تحصیلکرده باشد، قشری که می‌توانست نهادها را عقلانی و کارآمد کند. مهمترین مسئله در فلسفهٔ آنها این اندیشه بود که حکومت باید افراد را تشویق کند که به دنبال نفع فردی خودشان بروند، و هیچ توهّمی در این مورد وجود نداشته باشد که قرار است حکومت برای افراد چه کارهایی را انجام دهد. چنین حکومتی بی‌تردید می‌بایست حکومتی انتخابی باشد، اما اگر قرار باشد که سطح معیّنی از رقابت تضمین شود، باید مکان و جایگاهی برای افراد صاحب مهارت‌های خاص در این رقابت در نظر گرفته شود.

بنتام در نخستین نوشتهٔ خود، ***پاره‌گفتاری دربارهٔ حکومت***، که بدون نام در ۱۷۷۶ منتشر شد، نوشته بود: «عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم، عصر پرمشغله‌ای است که در آن دانش بسرعت به سمت کمال می‌رود. در جهان طبیعی، علی‌الخصوص، همه چیز در حال کشف شدن و بهبود یافتن است.» چون طبیعت «انسان را تحت حاکمیّت دو نیروی برتر، **درد** و **لذّت**، قرار داده است» ضروری است که دیگر انسان تحت حاکمیّت هیچ نیروی دیگری نباشد و آزاد باشد تا سرنوشت خود را معیّن کند. حاکمان نباید دست به انتخاب برای افراد تحت حاکمیّت بزنند؛ این به معنای نازل کردن آنان است. هدف صحیح و درست حکومت، تأمین بیشترین خوشبختی برای بیشترین تعداد است، «و این چیزی نیست که بتوان برای آن قانون نوشت.» افراد باید از صدمه زدن به دیگران بازداشته شوند، اما حکومت‌ها نباید در پی هدایت آنان به سوی انجام کار خیر برای خودشان باشند. در جامعه نهادهایی غیر از دولت هست که می‌تواند در کار برآوردن نیازهای اجتماعی انسان‌ها باشد. قانونگذار وقتی که قانونی را می‌گذراند بناچار ارادهٔ خود را بر دیگران تحمیل می‌کند؛ پس او فقط باید زمانی

این کار را بکند که مطمئن باشد از قانون او خیری زاده می‌شود. نیازهای انسان‌ها متفاوت است؛ باید به افراد مختلف اجازه داد تا به هر نحوی که خودشان معقول می‌دانند به دنبال خوشی و خوشبختی خود بروند. حوزه‌هایی هست که دخالت حکومت در آنها ضروری است، اما این حوزه‌ها بسیار محدودتر از آنی هستند که عموماً گمان می‌برند.

باید به دموکراسی مُدرن اعتماد کرد. بنتام می‌نویسد: «من از مردم وحشت ندارم، من در وجود آنان آن هیولای وحشی را نمی‌بینم که بدگویان می‌گویند در وجود آنان است.» با این همه، بنتام هیچ توهّمی دربارهٔ مردم نداشت. او مردم را به خاطر فضایلشان نمی‌ستود؛ او فقط می‌گفت اگر مردم به حال خود گذاشته شوند که منافع خود را دنبال کنند، همین کافی است که منع و مهار لازم را پدید آورد. جامعهٔ نوین هیچ نیازی به «حقوق طبیعی» اسطوره‌ای یا «توازن قوای قانونی» که دیگران می‌پسندند ندارد؛ اصل فایده خود ضمانت کافی برای حکومت خوب است.

کیش فردگرایانهٔ بنتام از همان آغاز منتقدانی داشت. اما آنچه به عقاید او اهمیت می‌بخشید این بود که عقاید او پایه‌ای عقلانی برای نوع تازه‌ای از «لیبرالیسم» فراهم می‌آورند، لیبرالیسمی که فلسفهٔ سیاسی مسلّط در بریتانیا پس از دههٔ ۱۸۲۰ شد و در بسیاری از کشورها بر نظریهٔ دموکراتیک تأثیر گذاشت و این تأثیر تا پایان قرن محفوظ ماند. در نظریهٔ بنتام، و نیز همکارانش، ترجیح عمل فردی بر عمل جمعی کاملاً آشکار بود، و اعتماد مطلقی هم در این نظریّه بود که اگر انسان‌ها از اصول جدید اقتصاد سیاسی متابعت کنند پیشرفت و بهبود مادّی در شرایط زندگی آنها قطعی خواهد بود. بنتام و رادیکال‌های فلسفی، انقلاب صنعتی را می‌پذیرفتند؛ به نظر آنها مسلّم و بی‌چون و چرا بود که در عصری جدید زندگی می‌کنند و زندگی در عصر جدید اقتضا می‌کند که آنها به دنبال دانش و شناخت جدید بروند. دخالت دولت در صنعت یا تجارت از نظر آنان بدین معنی بود که دولت نفع فرد را بهتر از خودش تشخیص می‌دهد. چنین چیزی واقعاً دور از ذهن و غیر قابل تصوّر بود. قانونگذار حق داشت که دلمشغول نیازهای تهیدستان باشد، اما می‌بایست مراقب می‌بود که تعریف دقیقی از تهیدستان داشته باشد و مرتکب این اشتباه نشود که فکر کند انگیزه‌های انسان‌دوستانه می‌توانند بارآور باشند. خرافات، جنگ، تن‌پروری ـ

همهٔ شُرور گذشته ــ می‌بایست از طریق دنبال کردن امکانات ذاتی نهفته در جامعهٔ صنعتی از پیش پا برداشته شوند. چنین اندیشه‌ای نه تنها برای کسانی چون کولریج، نیومن، و کارلایل کفر محض بود، بلکه افراد بسیار دیگری هم که انتظار می‌رفت بیش از همه با این اندیشه‌ها همدلی داشته باشند آنها را مورد اعتراض شدید قرار می‌دادند.

جان استیوارت میل که چنان بار آمده بود که بتواند میراث‌دار میراث بنتامی باشد، اندک‌اندک و روزبه‌روز بیشتر دید که نمی‌تواند تن به جنبه‌های محدود، تنگ‌نظرانه، و غیرسخاوتمندانهٔ این میراث بدهد. او تحت تأثیر نوشته‌های اوگوست کُنت در جستجوی اصلاحی در کار حکومت برآمد که بتواند «با فضیلت‌ترین و تعلیم‌دیده‌ترین» افراد را در رأس حکومت قرار دهد و به مقامی برساند که هادی دیگران باشند. موضوع رهبری خبرگان روز به روز بیشتر به نوشته‌های جان استیوارت میل راه پیدا کرد. پس از تصویب قانون اصلاحی در ۱۸۳۲، میل با تمام قوا کوشید به خوانندگانش یادآوری کند که حکومت مردمی به این معنا نیست که مردم خود حکومت کنند بلکه به این معناست که در مقامی قرار گیرند که بتوانند حاکمان خود را انتخاب کنند. کار حکومت کردن باید «حکومت کردن عدّه‌ای قلیل برای و به نفع عدّه‌ای کثیر» باشد. علم سیاست علمی دقیق است و هر رأی‌دهنده‌ای نمی‌تواند بر این علم تسلّط داشته باشد.

نگرش میل در این دوره سخت متأثر از انتشار کتاب ***دموکراسی در امریکای*** الکسی دوتوکویل بود. این کتاب دو جلدی در ۱۸۳۵ و ۱۸۴۰ انتشار یافت و نخستین پژوهش گسترده و کلان تجربی در مورد دموکراسی مدرن به حساب می‌آمد. این کتاب همچنین کتابی پیشگویانه و پیامبرانه بود، و می‌خواست نشان دهد بزودی خود اروپا هم در چه مسیری خواهد افتاد. توکویل که معتقد شده بود شور و شوقِ برابری آرام نخواهد گرفت، از اروپاییان می‌خواست در این باره به تأمّل بپردازند که آیا آزادی واقعاً از این حرکت به سوی برابری جان سالم به در خواهد برد یا نه. او که بسیاری از صفات امریکاییان را می‌ستود ــ از قبیل انرژی بی‌پایان، سختکوشی، و سنّت خود راهبری ــ اما چیزهای بسیاری هم در آنها می‌دید که نگرانش می‌کرد. اگر جنبش دموکراتیک واقعاً مقاومت‌ناپذیر بود، و اگر این جنبش اساساً به این دلیل در

امریکا پاگرفته بود که در آنجا آریستوکراسی موروثی وجود نداشت، آیا بنابراین، این جنبش به خلق دولتی با اقتدار و فرمانروایی هرچه بیشتر ختم می‌شد، یعنی نوعی تازه از استبداد همراه با اکثریتی که قدرتش را بر همهٔ اقلیّت‌ها اِعمال می‌کند؟

توکویل می‌گفت استبداد افکار عمومی ممکن است در عمل بدتر از استبداد هر پادشاهی از کار دربیاید. ارزش‌های تازه‌ای ممکن است در یک جامعهٔ دموکراتیک مسلّط شوند؛ تمنای جمع‌آوری ثروت ممکن است جای تمنای رسیدن به جاه و جلال را بگیرد؛ ممکن است تعداد بی‌سوادان کمتر شود، اما همراه با آن تعداد فرهیختگان هم کمتر شود. تعصبات، شورها و شهوات، و منافع عدهٔ کثیر همیشه وزن و سنگینی زیادی دارد، و این ممکن است عموماً مانع از آن نوع حیات حرفه‌ای سیاسی ممکن در جوامع «آریستوکراتیک»تر شود. حکومت افراد با استعداد را جذب خود نخواهد کرد، دقیقاً به این دلیل که میل به برابری هر نوع تفوّق‌طلبی را دردسرآفرین خواهد کرد. افراد ثروتمند دلمشغول امور خودشان خواهند شد و نه دلمشغول امور دولت و کشور. دموکراسی ضامن دولت کارآمد نیست؛ دموکراسی آزادی لازم را برای آن‌که هرکس به دنبال نفع خویش برود فراهم می‌آورد، اما این نفع همیشه تابع استبدادی است که ناشی از اصرار اکثریت برای محفوظ ماندن ارزش‌ها و اندیشه‌هایش است. در جوامع دموکراتیک همه خواهان موفقیّت آسان و لذّتجویی در حال حاضر هستند؛ این، هم نقطهٔ قوّت جوامع دموکراتیک است و هم نقطهٔ ضعف آنها.

توکویل تأکید می‌کند که برابریْ انسان‌ها را از هم جدا و منزوی می‌کند تا آنها بتوانند صرفاً توجّهشان را معطوف خودشان کنند؛ برابری در انسان‌ها تمنّای مفرطی برای کالاهای مادّی و راحتی ایجاد می‌کند. در نظر توکویل، که یک آریستوکرات لیبرال فرانسوی بود، سؤال مهم در مورد آینده این است که چگونه از نوع تازه‌ای از استبداد و خودکامگی که ممکن است مبتنی بر افکار عمومی باشد پرهیز کنیم که در آن قدرت دولت «مطلق، ظریف، منظّم، عاقبت‌اندیشانه، و ملایم» است. توکویل قدرت دولت جدید را همچون قدرت والدین می‌دید، به استثنای این‌که والدین آماده‌اند کودک را به بزرگسالی برسانند، حال آن‌که دولت دموکراتیک می‌خواهد کودکی را در انسان تداوم ببخشد. دولت دموکراتیک همهٔ نیازهای مردم را برآورده

می‌کند، دسترسی به لذّت را تسهیل می‌کند، و به تلاش‌های آنها جهت می‌دهد. توکویل می‌پرسد: «دیگر برای این مردم چه چیزی می‌ماند جز این‌که از فکر کردن صرف نظر کنند و زحمت زیستن را به خود ندهند؟» توکویل دین را یک نظام قضایی مستقل، سازمانی داوطلبانه، و نیروی اعمال‌کنندهٔ محدودیت بر قدرت دولت می‌دانست. اما این ضمانت‌ها کافی نبود تا او را به این نتیجه برساند که اثرش را با حکمی آشکارا موافق دموکراسی خاتمه دهد.

اگر اعتقادی در دهه‌های ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰ در اروپا مسلّط بود، یقیناً این اعتقاد، اعتقاد کارل مارکس نبود، بلکه احتمالاً اعتقاد آنهایی بود که خود را لیبرال می‌خواندند. جان استیوارت میل را شاید بتوان نمونهٔ تمام‌عیار لیبرال‌ها به حساب آورد. او در اثر کلاسیک خودش، *دربارهٔ آزادی* (۱۸۵۹)، علیه استبداد افکار عمومی سخن می‌گوید؛ می‌گوید نباید به عقیدهٔ عمومی اجازه داد که در عقیدهٔ فرد دخالت کند. فرد در قبال اعمالی که صرفاً به خودش مربوط است نباید پاسخگوی جامعه باشد؛ در مورد اعمال دیگر فرد که بر دیگران تأثیر می‌گذارد می‌توان به داوری پرداخت. دلمشغولی میل همیشه مربوط به افراد هوشمندی بود که امکان داشت جمع متکثّر رفتارشان را قابل اعتراض بدانند. او که معتقد بود مسئولیّت سیاسی بزرگ‌ترین خیری است که می‌تواند به بشر برسد، و فعّال و در خدمت صلاح مردم بودن باید هدف همهٔ کسانی باشد که در چنین موقعیّتی قرار دارند، می‌گفت چون همگان نمی‌توانند مستقیماً در زندگی عمومی مشارکت جویند باید این کار را از طریق نهادهای انتخابی انجام دهند. این دلیل غائیِ جان استیوارت میل برای ترجیح حکومت انتخابی بود. اما همهٔ جوامع برای داشتن این نوع حکومت آمادگی نداشتند. وظیفهٔ قدرت استعمارگر آماده ساختن کشورهای وابسته برای حکومت بر خود بود. آشکارا بریتانیا چنین تکلیفی در مورد هند داشت.

در اواخر قرن نوزدهم، لیبرالیسم به طور روزافزون در جهت جمع‌گرایی حرکت کرد و خصومت پیشین آن با آزمون‌های سوسیالیستی از میان رفت. البتّه هنوز همان فردگرایی بنتامی قدیمی در لیبرالیسم بود، اما شوق و آمادگی حمایت از بهداشت عمومی و بیمهٔ بیکاری، گسترش حق رأی، بالا بردن تدریجی مزدها، و اعطای حقوق قانونی خاص به اتحادیّه‌های کارگری این فردگرایی بنتامی را تعدیل می‌کرد.

به نظر می‌رسید از آن بدبختی و فلاکت طبقهٔ کارگر در اوایل عصر صنعتی به میزان زیادی کاسته شده است. باور به این مسئله دیگر تقریباً ممکن به نظر می‌رسید که نهادهای انتخاباتی واقعاً توانسته‌اند مسائل و مشکلات سیاسی و اجتماعی جامعهٔ صنعتی را حل کنند. بسیاری معتقد بودند که چنین چیزی عملی شده است. برخی، مانند ادوارد برنشتاین، خود را ناگزیر می‌دیدند در آموزهٔ مارکسیستی «تجدید نظر» کنند و آن دسته از واقعیت‌های جدید اقتصادی و سیاسی را که مارکس پیش‌بینی نکرده بود به حساب آورند. به نظر می‌رسید مارکسیسم، چه در سنّت «تجدید نظر طلبانه‌اش» و چه در شکل خالص و ناب و دست‌نخورده‌اش شهرت تازه‌ای کسب می‌کند.

مارکس، که نظام صنعتی را می‌پذیرفت و از پذیرش جامعه‌ای آرمانی مبتنی بر الگوهای کشاورزی قدیم سر باز می‌زد و تأکید داشت که می‌توان بر نابرابری‌های اجتماعی از طریق سازماندهی عقلانی جامعه غلبه کرد، بنیان آموزه‌ای را گذاشت که در اواخر قرن نوزدهم پیروان تازه‌ای پیدا کرد. در اروپا، اگرچه نه در بریتانیا یا ایالات متّحده، احزاب مارکسیستی قدرت و اعتبارشان رو به فزونی نهاد. فرانسه و آلمان، هر قدر هم که از نظر سیاسی با هم بد بودند، از نظر رشد احزاب مارکسیستی‌شان شبیه هم بودند. احزاب مارکسیستی با روحیهٔ آنارشیستی و سندیکالیستی که هنوز در میان بخش‌هایی از طبقهٔ کارگر حاکم بود خصومت می‌ورزیدند. ادوارد برنشتاین، با وجود این‌که منافع و مزایایی را که قانونگذاری جدید اجتماعی برای کارگران به ارمغان آورده بود می‌پذیرفت، اما تردیدی نداشت که نظام سیاسی آلمان اساساً غیردموکراتیک است، و یکی از اهداف اصلی تلاش‌های سیاسی او می‌بایست رسیدن به دموکراسی باشد. او معتقد بود سوسیالیسم فقط از طریق دموکراسی قابل حصول است؛ بنا به کلام خود او، «دموکراسی بیش از آنی که معمولاً فرض می‌شود شرط سوسیالیسم است، یعنی فقط وسیلهٔ رسیدن به سوسیالیسم نیست بلکه جزو ذات و گوهر سوسیالیسم است.» برنشتاین تقریباً عین همان حرف‌های اصلاح‌طلبان اجتماعی انگلستان را که در قرن نوزدهم بیان کرده بودند، تکرار می‌کرد؛ همان حرف‌هایی که حالا فابیان‌ها صریح‌تر و باصدای رسا می‌گفتند: سوسیالیسم دنباله و مکمّل صنعتی شدن و دموکراسی است.

این دیدگاهی نبود که همهٔ مدافعان طبقهٔ کارگر بپذیرند. روحیهٔ سندیکالیستی که به دوران پرودون و بلانکی بازمی‌گشت جاذبهٔ عمیقی برای عدّهٔ زیادی داشت. ژورژ سورل را می‌توان یکی از نمونه‌های نوعیِ آن عدّه‌ای دانست که با حرارت از امکانات «اعتصاب عمومی» در دهه‌های نخست قرن بیستم سخن می‌گفتند. سورل که سوگیری دموکراتیک مارکسیست‌هایی نظیر برنشتاین را رد می‌کرد، و کلاً از دموکراسی بدش می‌آمد چون به اعتقاد او دموکراسی مخلوق بورژوازی بود، می‌ترسید که دموکراسی شور انقلابی طبقهٔ کارگر را فرو بنشاند. برادری و رفاقت میان کارگران نمی‌بایست از دست می‌رفت؛ حمله به دولت می‌بایست ادامه می‌یافت. سورل تأکید داشت که این حملات به سرنگونی دولت منجر خواهد شد. سورل که در آن زمان سندیکالیست بود بعدها به مرور به مکتب‌های ایدئولوژیکی دیگر روی آورد، اما در همهٔ آنها تأکید او بر ضدیّت با دموکراسی بورژوایی بود.

دیگرانی که در آن زمان می‌نوشتند ـ ویلفردو پارتو، روبرت میخلز، گائتانو موسکا ـ به پژوهش دربارهٔ گرایشات اولیگارشیک دموکراسی پرداختند. قرن نوزدهم به حق رأی عمومی‌اش ـ به اهمیت گسترش حق رأی ـ می‌بالید، اما این افراد از عادات و گرایش‌های افرادی که از صندوق رأی بیرون می‌آمدند بد می‌گفتند. آیا می‌شد اعتماد کرد و قدرت را به دستان چنین افرادی سپرد؟ آیا اینان فقط به دنبال منافع خود یا نوکر گروه‌های ذینفع خاص نبودند؟ اینها سؤالاتی بود که در قرن نوزدهم بسیار مطرح می‌شد.

تا زمانی که دموکراسی جنبشی سیاسی بود که می‌بایست راهش را باز می‌کرد، تا زمانی که هنوز طبقاتی بودند که می‌بایست حق رأی به دست آورند، و قوانین اساسی‌ای که باید نوشته شوند ـ خلاصه، تا زمانی که دموکراسی هنوز چیزی رایج و متداول نبود ـ طرفداران حکومت مردمی هیچ دلشان نمی‌خواست زبان به انتقاد از دموکراسی بگشایند. اما زمانی که در اوایل قرن بیستم، حق رأی عمومی برای مردان عمدتاً به دست آمد، حق رأی برای زنان رو به گسترش نهاد، حقوق اتحادیّه‌های کارگری به رسمیّت شناخته شد، آزادی اجتماعات، بیان، مطبوعات، و دین تقریباً تضمین شد، نوع تازه‌ای از پرسشگری شروع شد. شاید انتخابات آن قدرها هم که لیبرال‌های قرن نوزدهمی تصوّر می‌کردند اهمیّت نداشت. شاید آن

جنبش‌های سیاسی که بر تأسیس مکانیسم‌های پیچیدهٔ دموکراتیک تأکید می‌کردند ــ «فراخوان»، «همه‌پرسی»، «نمایندگی به تناسب»، و غیره ــ مسائلی درجه دوّم و فرعی بودند. موسکا، میخلز، پارتو ــ و دیگرانی که مثل آنان فکر می‌کردند ــ می‌گفتند دموکراسی خودش نوعی دغلبازی و کلاهبرداری است، نوعی توهّم در ذهن مردم است. آنان می‌گفتند خیلی‌ها نمی‌توانند بپذیرند که خودْفرمانی ناممکن است، که انسان‌ها زیر یوغ اولیگارشی‌های (بورکراتیک) مدرنی زندگی می‌کنند و راه گریزی از دست قدرت نیست. حکومت در نظر کسانی که این دیدگاه را داشتند یک انحصار بود و سیاستمدارانْ انحصارگرانِ تازه بودند، گرچه وانمود می‌کردند با اتباعی که اقتدارشان را بر آنان اعمال می‌کنند یکی هستند. صندوق رأی، افتخار دموکرات‌های قرن نوزدهمی، چندان اهمیّتی نداشت، و بر همین وجه، احزاب سیاسی هم با آن تظاهرشان که مانعی در برابر قدرتِ اولیگارشیک هستند خوار شمرده می‌شدند.

این‌که تأثیرات چنین نظریّه‌هایی چه می‌توانست باشد اگر که جنگ جهانی اوّل پیش نمی‌آمد چیزی‌ست که نمی‌توان دانست. جنگ برای دموکراسی مهم بود، و یکی از دلایل مهم آن هم به صحنهٔ بین‌المللی کشاندن و شاخص کردن وودرو ویلسون و ولادیمیر لنین بود، که جدا از هر استعدادی که داشتند، اهمیت و ارزش شعارپردازی و فنّ بیان را می‌دانستند. هر دوی این افراد سهم عمده‌ای در پرداختن شعارهای تازه برای عصرشان داشتند. ویلسون، که در ۱۹۱۷ کشورش را وارد جنگ کرد، مدّعی بود که کشورش را وارد جنگی برای ایمن کردن جهان برای دموکراسی می‌کند. این واقعیت که رژیم تزاری چند هفته‌ای پیش از آن سرنگون شده بود به ویلسون امکان می‌داد که دلیل بیاورد که قوای متّفقین همان «دموکراسی‌ها» هستند، حال آن‌که آلمان همچنان قربانی رژیم اقتدارگرای خویش است. ویلسون پیشنهاد تأسیس «جامعهٔ ملل» ــ کشورهای صلح‌دوست ــ را داد، سازمانی دائمی که فقط کشورهای دموکراتیک به عضویّت آن پذیرفته می‌شدند.

همهٔ اینها بر این انگاره بار می‌شدند که استقلال و حاکمیّت بر خود، شکل سیاسی غالب در آینده خواهد بود، و ورود به جنگ برای تضمین این امکان است. ویلسون گمان می‌برد که یکی از اهدافش باید تشویق عناصری در آلمان باشد که

گرایش‌های «دموکراتیک» دارند. این عناصر می‌توانستند در کمک به متّفقین نسبت به هدف دموکراتیکشان که سرنگون کردن قدرت «یونکر» بود مؤثّر واقع شوند. چنین بحث‌هایی بسیار تبلیغی ـ ترویجی بودند؛ دموکراسی بدل به واژه‌ای شد که مورد استفادهٔ عموم بود به نحوی که پیش از آن سابقه نداشت. نگاهی به مطبوعات آن دوره، نه فقط در ایالات متّحده بلکه در تمام کشورهای متّفق، نشان می‌دهد که چقدر گرایش به استفاده از واژهٔ دموکراسی آن‌گونه که ویلسون باب کرده بود رایج بود.

در این ضمن، صدای تازه‌ای هم برخاست، هرچند این صدا اوج و شدّت آن صدای قبلی را نداشت. لنین که از رویگردانی سوسیال دموکرات‌های غربی از آن صلح‌خواهی‌ای که پیشتر موعظه و تبلیغش می‌کردند خشمگین بود، به این نتیجه رسید که این عدّه ایدئولوژی جنگ طبقاتی بین‌المللی را رها کرده‌اند و به جای آن روی به ناسیونالیسم میهن‌پرستانهٔ متداول آورده‌اند. لنین جنگ را فقط در صورتی مفید و دارای مزایایی می‌دانست که از «جنگی امپریالیستی» بدل به یک «جنگ داخلی» بین‌المللی برای شتاب بخشیدن به انقلابی که ناگزیر بود شود. هدف لنین فراخواندن همهٔ کارگرانی که زیر یوغ سرمایه‌داری مدرن بودند و نیز مردم کشورهای مستعمره که زیر یوغ امپریالیسم سرمایه‌داری بودند به شورشی عمومی بود. پس از مارس ۱۹۱۷، یگانه هدف او بر پا کردن انقلاب در روسیه بود که در نوامبر موفّق به انجام این کار شد. ابزار او حزب کمونیست بود، که برای تأسیس آن از سال‌های اول قرن بیستم زحمت کشیده بود. حزب کمونیست روسیه، که حزبی متمرکز با انقلابی‌های حرفه‌ای بود موفق به انجام کاری شد که سوسیال دموکراسی هرگز توفیق آن را در غرب نداشت ــ به دست آوردن کنترل مطلق، از طریق ابزارهای حزبی و بوروکراسی به شدّت متمرکز، بر قدرت دولتی. لنین این کار را به نام دموکراسی انجام داد؛ اما نه دموکراسی بورژوایی پارلمانی، بلکه دموکراسی پرولتری شوراها. لنین، همانند جانشینش، استالین، هرگز در مشروعیت و برتری دموکراسی خلقیِ برقرار شده در اتّحاد شوروی شک نکرد. نهادها و ارزش‌های این دموکراسی ــ که بسیار متفاوت از دموکراسی بورژوایی بود ــ در سلسله‌ای از قوانین اساسی مکتوب رسمیّت یافتند.

در برابرِ تخطئهٔ دموکراسی بورژوایی از سوی کمونیست‌ها، نظریّه‌پردازان

دموکراتیک عموماً احساس تکلیف می‌کردند که جوابی بدهند. در برابر منتقدان فاشیست و نازی دموکراسی لیبرال، که انتقادشان در دهۀ ۱۹۳۰ بیشتر در فضا طنین‌انداز بود، واکنشی نشان داده نمی‌شد؛ توگویی انتقاد از این ناحیه ــ با آن اسطوره‌های ساده‌سازی شدۀ نژادی و ملّی، تجلیل «رهبر»، و تخطئۀ نهادهای نمایندگی و انتخابی ــ نیازی به پاسخ دادن نداشت. در دهۀ ۱۹۳۰ تمایلی برای بحث و مجادله ایجاد شد؛ اما شکست آلمان نازی و ایتالیای فاشیست به این بحث‌ها خاتمه داد.

حال و هوای سال‌های جنگ و بلافاصله پس از جنگ را نمی‌توان در یک اثر واحد عرضه کرد. با این همه، کتاب ***سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی*** جوزف شومپتر، در این زمینه اثری قابل اعتناست. شومپتر می‌گفت نظریۀ کلاسیکِ دموکراسیْ وضعیت سیاسی را بدان‌گونه‌ای که ما می‌شناسیم توصیف نمی‌کند؛ دیگر مثل قرن هجدهم امکان تظاهر به این نیست که «شیوۀ دموکراتیک، آن ترتیبات نهادی لازم برای رسیدن به تصمیمی سیاسی است که با امکان دادن به مردم برای انتخاب افرادی که گرد هم می‌آیند تا ارادۀ مردم را جاری سازند خیر عمومی را متحقّق می‌سازد.» شومپتر چنین توصیفی را داستان مجعولِ پر شاخ و برگی می‌دانست؛ به جای آن او تعریف تازه‌ای را ترجیح می‌داد: «شیوۀ دموکراتیک آن ترتیبات نهادی لازم برای رسیدن به تصمیمی سیاسی است که در آن افراد قدرت لازم را برای تصمیم گرفتن از طریق مبارزه‌ای رقابتی برای کسب آرای مردم به دست می‌آورند.» شومپتر می‌گفت این مطلب معنایی جز این ندارد که «دموکراسی حاکمیّت سیاستمداران است.» دموکراسی مدرن محصول سرمایه‌داری است. اگر سرمایه‌داری از میان برود و سوسیالیسم جای آن را بگیرد، این لزوماً به معنای از میان رفتن نهادهای دموکراسی نخواهد بود: احزاب، انتخابات، پارلمان‌ها ــ همۀ اینها ممکن است در عمل ابزارهای سیاسی لازمی حتی برای جامعه‌ای سوسیالیستی باشند. مسئلۀ اصلی برای بقای دموکراسی در نظر شومپتر توافق «اکثریت وسیع مردم از همۀ طبقات... برای متابعت از قواعد بازی دموکراتیک است.» این به نوبۀ خود، «بدان معناست که این چیزها اساساً بر بنیاد ساختار نهادی آنها مورد توافق قرار گرفته‌اند.»

یکی دیگر از منتقدان نظریهٔ کلاسیک دموکراسی رابرت دال بود. دال در سخنرانی‌هایش که در ۱۹۵۶ تحت عنوان ***مقدمه‌ای بر نظریه‌ای دموکراتیک*** به چاپ رسید و با استقبال زیادی هم مواجه شد، ادراکی تجربی از دموکراسی را به نمایش می‌گذاشت که اصلاً در دورهٔ پیش از جنگ شایع و رایج نبود. او نظریهٔ «بسیار سالاری»[1] خود را، که توجه اصلی در آن معطوف پیش‌شرط‌های اجتماعی نظمی دموکراتیک بود، با آنچه نظریهٔ مَدیسونی می‌خواند، مقابل می‌نهاد. در نظریهٔ مَدیسونی توجه اصلی معطوف پیش‌شرط‌های قانونی بود. دال می‌گفت نظریهٔ موازنهٔ اجتماعی قوا بسیار متفاوت از نظریهٔ قانونی موازنهٔ قواست. دال می‌گفت، «آن گرایشی که میثاق قانون اساسی به تفکّر امریکایی داده است و آن مقام برینی که به نتایج آن داده شده است... مانع از تفکر دقیق و واقع‌بینانه نسبت به استلزامات دموکراسی شده است.»

به نظر دال، امکان حاکمیّت و حکومت اکثریّت در هر سیاست و سیاستگذاری خاص تقریباً صفر است. زمانی که پیش‌شرط‌هایی که او برای «بسیار سالاری» برمی‌شمرد وجود داشتند، آن‌گاه خود انتخابات «تکنیکی انتقادی برای ضمانت این خواهد بود که رهبران حکومت در قبال غیررهبران تا حدودی پاسخگو باشند.» از هشت شرطی که دال برای «بسیار سالاری» برمی‌شمرد، به نظر او تعداد قلیلی احتمال ضعیفی برای محقّق شدن دارند. «انتخابات تمهیدی حیاتی برای کنترل رهبران است» اما «به عنوان شاخص ترجیح اکثریّت بکلّی بی‌فایده است.» سیاست‌های خاص روی هم رفته حاصل «حاکمیّت اقلیّت‌ها» هستند. حاکمیت اکثریّت، به معنای مَدیسونی آن، در نظر دال افسانه و اسطوره‌ای بیش نیست. در اکثر جوامع، اقلیّت‌ها دیگران را ناکام می‌گذارند و زیر یوغ استبداد می‌برند، اما این با دیکتاتوری خیلی فرق دارد.

دال از همهٔ این حرف‌ها نتیجه می‌گیرد که اَشکال قانونی و مشروطه، تمهیدی جدّی و اساسی برای حفظ یک گروه در جامعه در برابر گروه‌های دیگر نیستند. پس در این صورت این اَشکال به چه دردی می‌خورند؟ به گمان او اهمیت این اَشکال

1. polyarchy

عمدتاً در این است که تعیین می‌کنند «کدام گروه‌های خاص باید از امتیازات در مبارزهٔ سیاسی برخوردار باشند، یا به عکس امتیازی نداشته باشند.» علت آن‌که قانون اساسی امریکا دوام آورده است به نظر دال این است که مَدیسون و همکارانش مکانیسم‌های ظریفی برای ضمانت موازنهٔ سیاسی تدارک دیدند، اما قانون اساسی بارها تغییر داده شده است تا با موازنهٔ متغیّر اجتماعی قدرت متناسب شود. آنچه باعث شده است کلّ این فرایند سیاسی کارآمد باشد، علاقهٔ وافر امریکایی‌ها برای چانه‌زنی بوده است.

بحث و جدل‌های زمانی داغ و پرشور دربارهٔ مزیّت‌های نسبی نظام‌های پارلمانی و ریاست جمهوری، و دربارهٔ قانون اساسی دو حزبی در برابر قانون اساسی چند حزبی، در سال‌های اخیر تا حدود زیادی فروکش کرده‌اند و اهمیتشان را از دست داده‌اند. گرایشی که روزافزون است گرایش به تمیز و تفکیک رژیم‌های مشروطه و قانونی از رژیم‌های خودکامه است، به همان نحوی که اریک وِی در کتاب **فلسفهٔ سیاسی** [۱۹۵۶] کرده است. رژیم‌های مشروطه و قانونی دارای مجموعه‌ای از نهادهای قضایی هستند که مستقل از اقتدار سیاسی عمل می‌کنند، و عموماً شیوه‌ای را فراهم می‌آورند که شهروندان بتوانند با رأی خود رهبریِ سیاسی را تغییر دهند. در دولت خودکامه، شهروندان هیچ نوع امکان قانونی برای عمل علیه تصمیمات اداری یا سیاسی ندارند، و نمی‌توانند به شکلی قانونی با تصمیمات حکومت مخالفت ورزند یا رهبریِ سیاسی را تغییر دهند. با این معیار، دموکراسی بهترین شکل حکومت در جامعه‌ای سالم است، زیرا بهترین فرصت و بیشترین بحث را برای گماشتن انسان‌های نیک و خوش‌عمل در مناصب مهم فراهم می‌آورد. در جامعه‌ای در حال فروپاشی، غرق در خشونت، پر از شور و شیدایی، و تحت سلطهٔ کشمکش‌های میان گروه‌های ذینفع رقیب، حاکمیّت انسان‌های میانمایه و شرور عموماً قاعدهٔ کلّی است؛ چنین چیزی معمولاً به ایجاد حکومت خودکامه می‌انجامد. وِی می‌گوید، این واکنش کسانی است که کارآیی را عامل فضیلت می‌دانند و سایر ارزش‌ها را فرعی تلقّی می‌کنند. در جامعه‌ای سالم، جامعه‌ای که در آن بحث عقلانی مقدور و ممکن است، دست‌کم میان آنهایی که در راهبری و کنترل امور عمومی مشارکت می‌جویند، دموکراسی بهترین افراد را به قدرت می‌رساند.

بحث منطقی بایستی پایه و اساس هر دموکراسی پایدار باشد. نهادهای پارلمانی هیچ ضمانتی به ما در برابر حاکمیّت استبداد نمی‌دهند؛ و انتخابات و حق رأی عمومی هم قدرتی دفاعی به ما نمی‌دهد. حتی قانون ضمانت مطلقی فراهم نمی‌آورد. همهٔ اینها برای بحث و جدل ضروری هستند، و هریک سهمی در فراهم آوردن شرایط لازم برای ترغیب مردم به صحّه گذاشتن بر شایستگی و صلاحیّت دارند. پس پایهٔ دموکراسی نوعی مدیریّت است که بتواند عقلانی عمل کند و نیز بتواند اطمینان و اعتماد رأی‌دهندگان را جلب کند. رأی‌دهندگان خود نمی‌توانند تصمیم بگیرند؛ آنها نمی‌توانند امیدوار باشند که بر پیچیدگی‌های اصلاحات مالی یا نظامی تسلّط داشته باشند. آنها باید این آمادگی را داشته باشند که داوری آنهایی را که در این زمینه دانش کافی دارند بپذیرند.

امروز که تلاش زیادی صورت می‌گیرد تا برچسب دموکراتیک به حکومت‌هایی زده شود که قاعدتاً شایستگی آن را ندارند، این مسئله اهمیت روزافزونی پیدا می‌کند که میان شرایط دموکراسی و معیارهای دموکراسی تمیز قائل شویم. سیمور مارتین لیپست، در کتاب *انسان سیاسی* (۱۹۶۰) سعی کرده است این کار را بکند. او دموکراسی را به سطح توسعهٔ اقتصادی ربط می‌دهد، اما کارآیی و مشروعیت حکومت‌های خاص را هم به حساب می‌آورد. در نظر لیپست، کارآیی مربوط به اعمال اجرایی است، یعنی حدود توانایی حکومت برای راضی کردن گروه‌های قدرت در درون جامعه، و توانایی آن برای انجام وظایفش. مشروعیّت را لیپست «توانایی نظام برای ایجاد و حفظ این باور که نهادهای سیاسی موجود مناسب‌ترین نهادهای موجود برای جامعه هستند تعریف می‌کند».

بازگشت روزافزونی در میان نظریّه‌پردازان به این اندیشهٔ کهن ارسطویی مشاهده می‌شود که رابطه‌ای میان توزیع دارایی جامعه و شکل حکومت آن هست. تودهٔ عظیم فقرزده و نخبگانی اندک تعداد در جامعه سبب به وجود آمدن اولیگارشی یا استبداد می‌شود. برابری بیشتر ثروت در جهت ایجاد حکومت دموکراتیک است. هرچه بیشتر به مسئلهٔ رابطهٔ میان سطح آموزش و پرورش مردم و دموکراسی پرداخته می‌شود، این جدل اوج بیشتری می‌گیرد که چرا برخی جوامع در حال توسعه به اَشکال دموکراتیک حکومت می‌رسند و برخی جوامع غیردموکراتیک

می‌مانند. صنعتی شدن، آشکارا هم در جوامع دموکراتیک ممکن است هم در جوامع غیردموکراتیک. پیشرفت مادّی ظاهراً ربطی به حاکمیّت مردمی ندارد. پس مزایای بی‌چون و چرای دموکراسی کدامند؟ مشکلی که هرودوت در مورد دولت ـ شهرهای یونان باستان داشت که در آنها مشارکت مستقیم شهروندان ممکن بود دقیقاً مشابه مشکل ما در نیمهٔ دوّم قرن بیستم است. امروزه حسّی تازه از شکنندگی نهادهای دموکراتیک به وجود آمده است. شاید دلمشغولی‌های آتنی‌ها در قیاس با دلمشغولی‌های قرن نوزدهمی‌های مطمئنِ به خود، به دلمشغولی‌های قرن بیستمی‌ها شباهت بیشتری داشته باشد.

منابع

Gabriel A. Almond and James S. Coleman, eds., *The Politics of the Developing Areas* (Princeton, 1960). Aristotle, *Politics*, trans. and ed. Ernest Barker (Oxford, 1946). Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass., 1967). Ernest Barker, *Reflections on Government* (Oxford, 1942). Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, ed. W. Harrison (Oxford,1948). Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London, 1969). Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century* (Cambridge, Mass., 1949). Maurice Cranston, *Freedom, A New Analysis* (London, 1953). Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, 1956). William Y. Elliott, *The Pragmatic Revolt in Politics* (New York, 1928). Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (London, 1949). Bertrand de Jouvenel, *On Power; Its Nature and the History of its Growth* (New York, 1949). Harold J. Laski, *A Grammar of Politics* (New Haven, 1925). Shirley Robin Letwin, *The Pursuit of Certainty* (Cambridge, 1965). A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (London, 1943; New York, 1962). Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Base of Politics* (New York, 1960). T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge, 1950). Richard McKeon and Stein Rokkan eds., *Democracy in a*

World of Tensions (Chicago, 1951). Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston, 1966). Thomas Paine, *Complete Writings,* ed. Philip S. Foner, 2 vols. (New York, 1945). Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolutions,* Vols. 1 and 2 (Princeton, 1959; 1964). Plato, *Collected Dialogues,* ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton, 1963). George H. Sabine, *A History of Political Theory,* 3rd ed. (New York, 1961); contains a good bibliography of secondary works. Giovanni Sartori, *Democratic Theory* (Detroit, 1962). Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* 3rd ed. (New York, 1950). Judith N. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, 1969). E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York, 1963). Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* ed. Phillips Bradley, 2 vols. (New York, 1960). Adam Ulam, *The Unfinished Revolution* (New York, 1960). Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge, Mass., 1965). Eric Weil, *Philosophie politique* (Paris, 1956). Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776–1787* (Chapel Hill, 1969).

استبداد

ملوین ریشتر

مفهوم «استبداد»[1] در میان خانواده‌ای از مفاهیم که شامل «جباریّت»[2]، «خودکامگی»[3]، «سلطنت مطلقه»[4]، «دیکتاتوری» (در کاربرد مُدرن آن) و توتالیتاریسم می‌شود از همه کمتر شناخته شده است. اگرچه مفهوم استبداد تقریباً همزمان با مفهوم جباریّت ساخته شده و به کار رفت، اما در تاریخ اندیشهٔ سیاسی به‌اندازهٔ مفهوم جباریّت اهمیت نداشته است. با این همه، بعضاً، و در آثار برخی از بزرگ‌ترین فیلسوفان سیاسی، مفهوم استبداد از دیگر اعضای این خانواده از مفاهیم با دقّت زیاد متمایز شده است و شاخصیّتی غیر معمول پیدا کرده است، مثلاً زمانی که مونتسکیو آن را یکی از سه شکل بنیادین حکومت قلمداد کرد. در قرن هجدهم، و خصوصاً در فرانسه، بود که واژهٔ استبداد در اکثر موارد برای توصیف یک نظام سلطهٔ مطلق، در تمایز با سوء استفادهٔ حاکم از قدرت در موارد استثنایی، جایگزین واژهٔ جباریّت شد. موفقیّت موقّتی این واژه منجر به آمیختگی آن با واژهٔ جباریّت شد، مثلاً در «اعلامیّهٔ استقلال» در جملاتی متوالی «استبداد مطلقه» و «جباریّت مطلقه» جابه‌جا به یک معنا به کار رفته‌اند. در ۱۸۳۵، توکویل این عقیده را ابراز کرد که پس از

---

1. despotism　2. tyranny　3. autocracy　4. absolutism

انقلاب فرانسه، جامعه و سیاست مُدرن خصلتی پیدا کرده‌اند که هر دوی این واژه‌ها را نامناسب می‌کنند. امروزه استفاده از آنها نشانهٔ کهن‌گرایی است: بحث و جدل بر سر اَشکال قرن بیستمی سلطهٔ مطلق بر مفاهیم دیکتاتوری و توتالیتاریسم متمرکز شده است.

استبداد مفهومی است که برای توصیف و مقایسهٔ رژیم‌ها به کار گرفته می‌شد، و سلاحی بود هم در سیاست داخلی و هم در سیاست بین المللی، و ترجیحات سیاسی نویسندگان را آشکار می‌کرد، و معمولاً، اگرچه نه همیشه، باری منفی داشت. به دلیل نوع استفاده‌ای که از این واژه می‌شد، یعنی در مقام مقوله‌ای برای جدا کردن و طبقه‌بندی خصیصه‌های نمایان یکی از اَشکال اصلی حکومت، استبداد بخشی از اصطلاح‌شناسی سیاست تطبیقی و جامعه‌شناسی تاریخی، یا دست‌کم تاریخ این دو رشته، است. اما این واژه بسیار به ندرت برای تحلیل بی‌غرضانه به کار گرفته شده است. تعداد انگشت‌شماری از نویسندگان، نظیر هابز، باری مثبت به این واژه داده‌اند؛ برخی دیگر، نظیر بُودَن، گروتیوس، و پوفندورف به استبداد همچون رابطه‌ای مشروع بر مبنای سنّت و سابقه‌ای حقوقی پرداخته‌اند که در بند ردّش نبوده‌اند. اما تقریباً در اکثر قریب به اتّفاق موارد، استبداد برچسبی بوده است که نه فقط با روحی جدلی، بلکه با در نظر داشتن مجموعه‌ای از مقاصد عملی به کار گرفته شده است: برای شناسایی و بی‌اعتبار کردن ترتیباتی که با ترتیبات مورد نظر تحلیلگر که منجر به آزادی سیاسی می‌شوند همخوانی نداشته‌اند یا ضدّ آن بوده‌اند. در فرانسه طی قرون هفده و هجده، آریستوکرات‌های مخالف با پادشاه از مفهوم استبداد برای تمیز گذاشتن میان الگوی خودشان از پادشاهی مشروطه و نقض آن (بنا به ادّعای آنها) توسّط کسانی که در پی سلطه‌ای از نوع شرقی بودند، استفاده کردند. مثل دیگر طبقه‌بندی‌های این خانواده از مفاهیم، استبداد هم معمولاً به برخی درک‌ها و برداشت‌ها از آزادی ربط داده می‌شود. این ربط معمولاً چنان وثیق است که تحلیلگران باید مفهوم‌پردازی دربارهٔ آزادی را، با ترتیباتی که گفته می‌شود با آزادی ناسازگار است، با هم مورد مطالعه و پژوهش قرار دهند. اما چنین نبوده است. آزادی مورد پژوهش‌های بسیار قرار گرفته است؛ اما به‌عکس، در مفاهیم مخالف آن تدقیق بسیار اندکی صورت گرفته است. شاید این مطلب ناشی از نظری باشد که ارسطو در

پژوهش جباریّت، و مونتسکیو در پرداختن به استبداد بیان کرده‌اند؛ نظری که می‌گوید دربارهٔ این اَشکال حاکمیّت حرف زیادی برای گفتن وجود ندارد. این اَشکال حاکمیّت که با آزادی همخوان نیستند، ساده‌اند؛ و اَشکالی از حاکمیّت که آزادی را در دل خود جای می‌دهند، پیچیده‌اند. به مشکلاتی که این نظر پیش می‌آورد کمتر پرداخته شده است.

مفهوم استبداد در آغاز صرفاً تصوّری اروپایی از حکومت آسیایی بود: اروپایی‌ها بنا به سرنوشتشان آزاد بودند، و بالعکس شرقی‌ها بنا به سرشتشان بنده و برده بودند. مفهوم استبداد غالباً با توجیه، توضیح، یا اتهام بردگی، تسخیر یک کشور، و سلطهٔ استعماری یا امپریالیستی مرتبط بوده است. نسبت دادن استبداد به دشمن می‌تواند برای بسیج اعضای یک واحد سیاسی یا افراد یک منطقه مورد استفاده قرار گیرد. بدین ترتیب بود که یونانیان به حکومت ایرانیان لقب استبدادی می‌دادند و درست بر همین وجه، نویسندگان مسیحی هم حکومت ترک‌ها را استبدادی می‌خواندند. از شوخی روزگار، که البتّه نه حامیان خودخواندهٔ آزادی در برابر استبداد متوجهش بودند و نه مورّخان آنها، این استدلال‌ها غالباً توجیهی منطقی برای سلطهٔ گروهی که از سنّت آزادی برخوردار بودند بر گروهی می‌شد که از این نعمت هرگز بهره‌ای نبرده بودند، و نمونهٔ بارزش هم خود ارسطو است. این زنجیرهٔ اندیشه‌ها کاملاً در نوشته‌های الجرنون سیدنی، و نیز در نوشته‌های تعداد نسبتاً زیادی از دیگر جمهوریخواهان توسعه طلب به چشم می‌آید.

ما در هفت بخش به مفهوم استبداد خواهیم پرداخت: (۱) نظریّهٔ یونانی، که بردگی طبیعی را پایهٔ حاکمیّت مطلقهٔ پادشاه شرقی معرفی می‌کند که اتباعش حاکمیّت مطلقهٔ او را مشروع می‌دانند؛ (۲) نگاه قرون وسطایی به استبداد همچون یکی از انواع سلطنت[1]، در تمایز با انواع دیگر پادشاهی[2] و سلطنت‌های جبّارانه؛ (۳) پردازش تازهٔ این نظریّه در قرون شانزده و هفده، که با کارهای بُودَن آغاز شد که استبداد را شکلی از حاکمیّت تعریف می‌کرد که در نتیجهٔ حقوق فاتح بر مغلوب در یک جنگ عادلانه به وجود می‌آید، و شامل حق به بردگی گرفتن مغلوب و مصادرهٔ

1- kingship 2- royal

اموالش می‌شود، یا در نتیجهٔ رضایت گروه مغلوب برای به بردگی درآمدنِ در عوضِ درگذشتن فاتح از جان و مال مغلوب؛ (۴) آن دسته از نویسندگان قرن هفدهمی و قرن هجدهمی، خصوصاً نویسندگان فرانسوی، که اگرچه در آغاز استبداد را با رژیم‌های مطلقهٔ شرقی یکی شمردند، اما با این حال این مفهوم را بدل به مفهومی کردند که می‌تواند در مورد همهٔ انواع سلطهٔ مطلق در هر جایی به کار برده شود، و در واقع، بنا به قول آنان، میزان تمرکز و انحصار قدرتی راکه در دوران حکومت لوئی چهاردهم حاصل شده بود بدقّت مشخص می‌کند؛ (۵) صورتبندی مونتسکیو از استبداد همچون یکی از سه شکل بنیادین حکومت؛ (۶) بسط و نقد نظریّهٔ مونتسکیو در قرن هجدهم؛ (۷) تحوّلات بعدی در استفاده از این واژه توسط روبسپیر و سن ژوست؛ مادام دو استال و بنژامن کونستان؛ هگل و مارکس؛ و سرانجام، توکویل، با این نگاهش که امکان بروز استبداد در شکلی کیفاً تازه در جامعهٔ دموکراتیک را اجتناب‌ناپذیر می‌دانست.

۱. تاریخ مفهوم استبداد با یونانیان آغاز می‌شود. ریشهٔ معنایی کلمهٔ «دسپوتس» (despótes) رئیس خانواده یا پدر خانواده (۱)، و ارباب بردگان (۲) بود. در مقام واژه‌ای سیاسی، «دسپوتیسم» بسط داده شده بود تا شامل نوعی سلطنت شود (۳) که در آن قدرت پادشاه بر اتباعش، اگرچه قابل تمیز از قدرت ارباب («دسپوتس») بر برده بود، اما افراد تحت حاکمیّت این قدرت را تقدّس یافتهٔ سنّت و آداب، و بنابراین مشروع، می‌دانستند. همان‌گونه که ارسطو می‌نویسد، «اقتدار سیاستمدار (پولیتیکوس) بر کسانی اِعمال می‌شود که طبعاً آزادند؛ حال آن‌که اقتدار ارباب (دسپوتس) بر کسانی اِعمال می‌شود که طبعاً برده‌اند.» (**سیاست**، ۱۲۵۵ ب). گفته می‌شد بردگی و استبداد بر یک نوع کاملاً خاص از روابط انسانی استوارند. از دوران «جنگ‌های ایرانی»، یونانیان استبداد (دسپوتیسم) را مجموعه‌ای از ترتیباتی می‌دانستند که ویژهٔ مردم غیرهلنی یا بربری است که فکر می‌کردند طبعاً برده‌اند، نوعی از سلطنت که میان آسیایی‌ها رایج بود و بارزترین نمونه‌اش را می‌شد در امپراتوری هخامنشی ایران دید. در دوران «جنگ‌های ایرانی»، اکثر یونانیانِ سرزمینِ اصلی یونان از انگارهٔ شرقی خورشید ـ شاه، که تجسّم قانون الاهی و بنابراین مطلقه بود، بیزار بودند. در مورد خودشان، فکر می‌کردند که، همان‌گونه که هرودوت گفته

است، آزادند چون فقط تابع قوانین دولت‌شهرهای خودشان هستند و نه تابع هیچ حاکم آسیایی که اتباع در برابرش به خاک می‌افتادند. انسان‌های آزاده در برابر آدم‌های فانی به خاک و سجده نمی‌افتند. یگانه ارباب (دسپوتس) خاکی که آنان قبول داشتند قانونی بود که به آن رضایت داده بودند. بدین ترتیب، این واژه بسط و دامنهٔ دیگری پیدا کرد و این معنای چهارمی برای آن شد که هرودوت و کسنوفانس و افلاطون آن را در همین معنا به کار بردند.

در میان همهٔ نویسندگان سیاسی یونانی، ارسطو با تفصیلی بیش از بقیّه در این مورد نوشت، و بیش از همه دلمشغول مقایسه و مقابل نهادن استبداد با جباریّت بود، و در این زمینه از همه تأثیرگذارتر هم بود.

ارسطو تصریح می‌کند، استبداد آسیایی از یک سو مبتنی بر زور نیست، بلکه مبتنی بر رضایت است. برای همین نمی‌توان گفت که ترس نیروی محرک آن است. استبداد نوعی از پادشاهی مشروطه است که مبتنی بر رعایت قانون موجود از سوی پادشاه است و نه صرفاً تکیهٔ پادشاه بر خواست و ارادهٔ دلبخواهی‌اش. همچنین در استبداد مسئلهٔ جانشینی که مسئله‌ای جدّی برای رژیم‌های جبّار است وجود ندارد. برخلاف رژیم‌های جبّار، یکی از مشخّصات اصلی رژیم استبدادی حکومت درازمدّت و پایدار است. همچنین برای سرکوب مخالفت اتباع نیازی به سپاهیان خارجی نیست. (*سیاست*، ۱۲۸۵ الف).

از سوی دیگر، در پیوندی که ارسطو میان استبداد و جباریّت برقرار می‌کند، حکم محکومیّتی نیرومند علیه استبداد نهفته است. اگر قدرت پادشاهان آسیایی قدرتی شاهانه[1] بود، در عین حال قدرتی جبّارانه هم بود: ماهیّتی شاهانه داشت چون مستبدّان (دسپوت‌ها) طبق قانون و بر اتباع راضی و خواهان فرمان می‌راندند؛ اما این قدرت «ماهیّتی جبارانه هم داشت چون مستبدانه و به کام خویش حکم می‌راندند.» (*سیاست*، ۱۲۹۵ الف). علاوه بر این، ارسطو هرجا که از مرحلهٔ فساد و سستی هر یک از سه شکل حکومت سخن می‌گوید از واژهٔ «دسپوتیکوس» استفاده می‌کند (*سیاست*، ۱۲۷۹ ب؛ ۱۲۹۲ الف، ۱۳۰۶ ب). ارسطو به هنگام بحث از تمهیدات لازم برای حفظ حکومت،

1- royal

یک تشابه شوم دیگر میان استبداد و جباریّت مطرح می‌کند. اگرچه حفظ حکومت [با شیوه‌های سرکوبگرانه] به نام پریاندروس، جبّارِ کورنت، پیوند خورده است، اما استفاده از این شیوه‌ها در امپراتوری ایران هم رواج داشته است. (**سیاست**، ۱۳۱۳ الف).

استبداد، اگرچه حکومت کردن طبق قانون است، اما حکومت کردن طبق خیر و صلاح عموم نیست. «همهٔ حکومت‌ها فقط نفع فرمانروایان و عنصری از استبداد را در خود دارند، در صورتی که پولیس همزیستی و همکاری انسان‌های آزاد است... که پیوندهای دوستی و عدالت همبسته نگاهش می‌دارد.» (**سیاست**،۱۲۷۹ الف) در نظام‌های جبار و استبدادی چنین چیزی نیست، «زیرا آنجاکه مشارکتی میان فرمانروا و فرمانبران وجود ندارد، و عدالت در میان نیست، دوستی هم وجود نمی‌تواند داشت: ارتباط فرمانروا با فرمانبران مانند ارتباط پیشه‌ور در بازار پیشه است یا ارتباط روح با بدن یا ارباب با بنده... با موجود بیجان نه می‌توان ارتباط عادلانه داشت، نه دوستی برقرار کرد، در واقع دوستی حتّی با اسب و گاو هم امکان‌پذیر نیست، و نه حتّی با بنده؛ چون بنده ابزاری جاندار است و ابزار بندهٔ بیجان.» (***اخلاق نیکوماخوسی***، کتاب هشتم، فصل سیزدهم.)

بنابراین، در آثار ارسطو نهاد بردگی و بندگی به صورتِ سیاسیِ استبداد ربط پیدا می‌کند، و استبداد هم نوع رابطهٔ انسانی میان این دو را معین می‌کند. در اینجا ارسطو علی الخصوص تمایزی میان یونانیان و بربرها قائل می‌شود. در میان یونانیان طبقهٔ آزادی هست که می‌تواند صاحب مقام و منصب شود و هم فرمان براند هم فرمان ببرد؛ در میان بربرها، همه طبعاً برده‌اند. ارسطو در ادامهٔ بحثش دو نتیجه می‌گیرد: نخست این‌که برخلاف [قانون] طبیعت، در میان بربرها زنان و بردگان موقعیّت یکسانی دارند (به این دلیل که در میان بربرها هیچ عنصر حاکمیّت طبیعی وجود ندارد، و بنابراین پیوند زناشویی بدل به پیوند زنی برده با مردی می‌شود که او هم برده است)؛ دوّم این‌که نتیجه می‌شود یونانیان که چنین طبقهٔ آزادی دارند باید بر بربرها فرمان برانند. ارسطو در اینجا از شاعر نقل قول می‌آورد که نوشته است: «سزاست که یونانیان حاکم مردم بربر باشند.» (**سیاست**، ۱۲۵۲ ب).

تفاوت دیگری که به ادّعای ارسطو وجود دارد تفاوتی بر مبنای آب و هواست. مردم سرزمین‌های سردسیر، خصوصاً اروپا، پُر از دلیری‌اند، اما هنرمندی و هوششان

کم است؛ مردم آسیا، اگرچه با هنر و باهوشند، دلیری ندارند، و برای همین بنده و برده‌اند. یونانیان، که هم دلیرند و هم هوشیار، می‌توانند آزاد بمانند و در واقع بر دیگر مردمان فرمان برانند. (*سیاست*، ۱۳۲۷ ب). بنابراین به نظر بسیاری از مفسران پذیرفتنی بود که ارسطو در رسالهٔ گم‌شده‌اش، «دربارهٔ مستعمرات»، در واقع به شاگردش، اسکندر کبیر، توصیه کند که بر یونانیان مانند یک رهبر (هِگِمون) فرمان براند و بربرها همچون یک ارباب (دسپوتس).

۲. در اواخر قرن وسطا، مفهوم استبداد در نتیجهٔ ترجمهٔ ترجمهٔ *سیاست* ارسطو به دست ویلیامِ موربکه احیا شد. او واژه‌های مشتق از «دسپوتس» را به صورت «پرینکیپاتوس دسپوتیکوس»، «موناركيا دسپوتیکا»، «دسپوتیکه پرینکیپاری»، «دسپوتیکوم»، و «دسپوتیزاره» ترجمه کرد. برخی از نویسندگان قرون وسطا، علی‌رغم تفاوت‌هایی که ترتیبات سیاسی، حقوقی، اجتماعی، و دینی آنها را از ترتیبات پولیس یونانی جدا می‌کرد، در پی فهم و استفاده از مفهوم استبداد نزد ارسطو بودند. چرا شارل پنجم فرانسه (۱۳۳۷-۱۳۸۰) به خود زحمت داد و دانشور و دانشمند بزرگی چون نیکول اُورِم را به کار ترجمهٔ *سیاست* ارسطو به زبان فرانسهٔ کهن گماشت؟ در مفهوم استبداد چه چیزی به نظر ویلیام آو آکام و مارسیلیوس پادوایی مفید می‌آمد؟

نیکول اُورِم با شارل پنجم در مبارزه‌اش علیه دستگاه پاپی آوینیون همدل و همراه بود. استدلال او شبیه استدلال‌های آکام و مارسیلیوس بود که به دربار امپراتوری مقدس روم پناهنده شده بودند و در تلاششان برای بی اعتبار کردن قدرت مطلق (پلنیتودو پوتستاتیس) که دستگاه پاپی ادعا داشت چنین قدرتی را، هم در امور روحانی و هم در امور دنیوی دارد، از مفهوم استبداد استفاده می‌کردند. اُورِم گالیسیایی بود و مدافع نظر «شورا» در مورد حکومت کلیسا بود؛ دستگاه تفتیش عقاید پاپی او را متهم کرد که مترجم فرانسوی رسالهٔ *مدافع صلح* (*دفنسور پاکیسِ*) [مارسیلیوس] است. همچنین از نوشته‌های ارسطو برای تقویت مواضع پادشاهان سکولار و امپراتور روم مقدس استفاده می‌شد، که دلش می‌خواست نه مالکی در میان مالکان، بلکه یگانه صاحب قدرت عمومی تلقّی شود که مقدّر شده است رفاه کل جامعه را تأمین کند.

هیچ نویسندهٔ قرون وسطایی دیگری به‌اندازهٔ ویلیام آو آکام و با دقّت او از مفهوم استبداد استفاده نکرد. آکام، چه در نظریّه پادشاهی‌اش، و چه در نظریّه‌اش دربارهٔ تحدید قدرت پاپی از این مفهوم استفاده کرد. همهٔ رژیم‌ها، حکومت‌های دنیوی[1] و حکومت‌های دینی[2]، را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد، آنهایی که مصالح و منافع عموم را در نظر می‌گیرند، و آنهایی که فقط منافع و مصالح حاکم و فرمانروا را تأمین می‌کنند. پادشاهی[3] در جهت منافع و مصالح عموم، سلطنت پادشاهی[4] است؛ در این نوع حکومت اتباع از آزادی طبیعی بهره‌مندند. این نوع حکومت دو شکل مختلف دارد: (۱) حاکم قدرت تام دارد و مقیّد به قوانینِ نهادهٔ انسانی یا آداب و رسوم نیست، اگرچه تابع قانون طبیعی است؛ (۲) یک نفر در جهت مصالح و منافع عمومی حکم می‌راند، اما مقیّد به قوانین و آداب و رسومی است که سوگند خورده است حفظشان کند. دو نوع دیگر پادشاهی، استبدادی و جبّارانه است، و هر دو را آکام حکومت در جهت منافع و مصالح شخص پادشاه تعریف می‌کند. پادشاهیِ استبدادی بر مردمانی اِعمال می‌شود که بنده و برده‌اند و بدین حکومت رضایت داده‌اند؛ این پادشاهی را باید از پادشاهی جبّارانه متمایز کرد: «پادشاهِ بَد، بدل به جبّار می‌شود... اگر که طبق قانون، برخلاف خواست مردم بر اتباع فرمان براند و آن هم در جهت منافع خودش...؛ اما اگر با رضایت مردم برای منافع خودش فرمان براند بدل به مستبد (دسپوت) می‌شود» (*گفتارها* بخش سوّم، قسمت اوّل، کتاب دوّم، فصل ششم). در طبقه‌بندی آکام آنچه مورد بحث قرار می‌گیرد حقوق شخصی و حقوق مِلکی پادشاهان و اتباع در هر سه شکل حکومت است.

آکام همچنین از مفهوم استبداد برای محدود کردن قدرت دستگاه پاپی استفاده کرد. مسیح قدرت نامحدود به پطروس نبخشید. و گرنه همهٔ انسان‌ها بردهٔ پاپ می‌شدند، «که هیچ قدرتی برای الغا یا مختل کردن حقوق و آزادی‌های دیگران، خصوصاً امپراتوران، پادشاهان، شهریاران، یا دیگر عوام الناس ندارد.» حکومت پاپی فقط برای رستگاری مؤمنان بر پا شده است، نه برای افتخار و جلال یا سود

1- principates   2- prelacies   3- kingship

4- royal monarchy

شخصی پاپ. حکومت او، اگر درست فهمیده شود، «نه سلطه‌جویانه است، نه استبدادی، بلکه اداری و مدیریّتی است.»

> ... حکومت پاپی نباید از نوع حکومت فرد بر بردگان و بندگان باشد؛... مسیح به حواریونش تنها قدرتی که داد حکومت اداری و مدیریتی... بر انسان‌های آزاد بود، که شأن و شرفی بس بیشتر از حکومت سلطه‌گرانه دارد، اگرچه دامنهٔ قدرت آن کمتر است... و حکومت بر انسان‌ها بسیار شریف‌تر از حکومت بر ددان است. (***دربارهٔ اقتدار امپراتوران و پاپ‌ها***، فصل هفتم).

مارسیلیوس پادوایی از مفهوم استبداد استفاده‌ای تا حدودی متفاوت کرد، هم برای استقرار اصولِ نهاده‌ای که می‌بایست در بر ساختن دولت غالب باشد و هم برای حمله به پاپ:

> زیرا دولتْ باهَمادی است از انسان‌های آزاد، همان‌گونه که در **سیاست** ارسطو آمده است،... هر شهروندی باید آزاد باشد و زیر استبداد (دسپوکیامِ) دیگری نباشد، یعنی زیر سلطهٔ برده کننده نباشد (***دفاع از صلح***، I، XII، ۶، ص ۴۷).

«به دلیل اطاعت مفرط مسیحیان و یاوه‌هایی که برخی روحانیون به هم می‌بافتند، پاپ اینک استبدادی ناعادلانه بر مؤمنان مسیحی اِعمال می‌کرد» (همان، II، I). مارسیلیوس در **سیاست** ارسطو دیده بود که این واژه در مورد بربران برده‌صفت به کار رفته است. پس مارسیلیوس هم که مردمان آزاد جهان خود را خطاب قرار می‌داد مفهوم استبداد را مفهومی مفید برای حمله به نهادها و ورزه‌هایی با سر منشأ اروپایی یافت. او هم، مانند آکام، به استفاده از مفهوم استبداد در مورد ورزه‌های خارجیان، کاری که ارسطو کرده بود، اکتفا نکرد، بلکه آن را در مورد سوء استفادهٔ داخلی از قدرت، تحت نام جباریّت، به کار گرفت.

۳. در قرن شانزدهم، ژان بُودَن نظریهٔ استبداد را از نو تعریف کرد، به نحوی که تبدیل به مضمونی محوری در بحث‌های مربوط به فرمانفرمایی، بردگی و بندگی، و تسخیر و فتح کشورها در نوشته‌های گروتیوس، پوفندورف، فیلمر، هابز، لاک، و روسو شد. با این همه، بُودَن شخصاً از معادل‌های لاتینی واژهٔ «دسپوتس» (دسپوتیا،

پرینکیپاتوس دسپوتیکس) که ویلیامِ موربکه در ترجمهٔ ارسطو به کار برده بود، یا معادل‌های فرانسوی آن (پرینسه دسپوتیک، دسپوتیک، دسپوت) که نیکول اُورِم جعل کرده بود، استفاده نکرد.

یکی از نشانه‌های پیشرفتی که اومانیست‌های اوایل دورهٔ رنسانس داشتند ترجمهٔ *سیاست* ارسطو از یونانی به لاتینی توسط لئوناردو برونیِ فلورانسی در اوایل قرن پانزدهم بود. لئوناردو برونی معادل‌های موربکه را با واژه‌های لاتینی که از dominus و dominatio (سُلطه) مشتق می‌شدند جایگزین کرد. اگرچه مردود شماریِ واژه‌های برساخته از despotes از سوی لئوناردو برونی پذیرفته شد، اما دانشوران بعدی واژه‌هایی برساخته از erus و erilis راکه اشاره به ارباب بردگان و رابطهٔ ارباب با بردگان داشت جایگزین واژه‌های انتخابی لئوناردو برونی کردند. ژان بُودَن خودش برای نام‌گذاری یکی از سه شکل حکومتی که در ***شش کتاب دربارهٔ جمهوری*** آورده بود، در روایت فرانسوی (۱۵۷۶) واژهٔ seigneur را معادل despotes قرار داد؛ حال آن‌که در روایت لاتینی (۱۵۸۶) از واژهٔ dominatus استفاده کرد.

نظریّهٔ حکومت استبدادی در نزد بُودَن را باید بر اساس سه جنبهٔ اندیشهٔ سیاسی او فهم کرد: نظریّهٔ فرمانفرمایی؛ تمایز میان اَشکال دولت‌ها (کشورها) یا جمهوری‌ها و اَشکال حکومت؛ رابطهٔ موجود (به زعم او) میان دولت‌ها (کشورها) و اقلیم. «فرمانفرمایی آن قدرت مطلق و همیشگی است که در یک جمهوری هست...» در مورد حکومت پادشاهی (مونارشی)، اگرچه حاکمِ جمهوری (رپوبلیک، رس پوبلیکا) فوقِ انسان و قانونِ نهاده است، اما به هر روی تابع قوانین طبیعی و الاهی است. اما با این تعریف آیا حکومت پادشاهی (مونارشی) با حکومت استبدادی یکی نمی‌شود؟ بُودَن پاسخ این سؤال را در دوّمین نوآوری خود داد، یعنی خط فاصل دقیق و قاطعی که میان اَشکال دولت و اَشکال حکومت کشید. مثلاً بُودَن به هنگام پرداختن به حکومت پادشاهی (مونارشی)، هم سه شکل حکومت را از هم متمایز می‌کند و هم روشن می‌کند که حکومت استبدادی فقط در دولت‌ها یا کشورهای آریستوکراتیک یا مردمی پدید می‌آید.

بُودَن چندین چیز تازه در نظریّهٔ استبداد باب کرد. مهمتر از همه استفادهٔ او از این واژه برای مشخص کردن نظریّه‌ای بود که نخست بار در «قانون رومی» آمده بود و

طبق آن بردگی و تصرّف اموال با ارجاع به حقوق فاتحان در جنگِ عادلانه توجیه شده بود ــ گامی مهم که عامل اصلی عطف توجّه گروتیوس، پوفندورف، هابز، لاک، و روسو به نظریّهٔ استبداد بود. بنابراین او به ربط باستانی میان استبداد، بردگی، و حقوق ناشی از فتح و کشورگشایی جانی تازه بخشید. علاوه بر این، بُودَن با یکی شمردن امپراتوری عثمانی و استبداد شرقی این انگاره را جا انداخت که در چنین شکلی از حکومت، حقوق شخصی و حقوق مالکیّت معنایی ندارد، و مستبد مالک قانونی همهٔ افراد و دارایی‌هایشان است و هر کاری که دلش بخواهد با آنها می‌کند. این نظر، که بعداً مونتسکیو هم آن را اختیار کرد، در بحث و جدل بزرگ قرن هجدهم دربارهٔ اعتبار مفهوم استبداد مورد مناقشه قرار گرفت. بُودَن نخستین کسی بود که کوشید پادشاهی (مونارشی) استبدادی را در یک طرح‌گاه شناختی جای دهد (کاری که، البتّه با تفاوت‌هایی، بعداً بولانژه، کونستان، هگل، و مارکس هم انجام دادند). بُودَن پادشاهی (مونارشی) استبدادی را نخستین شکل شناخته شدهٔ حکومت می‌دانست. بُودَن، در برابر این نظر ارسطو که پادشاهانِ نخستینْ انتخابی بودند، این نظریّه را که در «قانون شرع» آمده بود قرار می‌داد که سروری و سالاری با نمرود آغاز شد و منشأ گناهکاری انسان شد. بُودَن، همانند ارسطو، معتقد بود که «مردم اروپا مغرورتر و ستیزه‌جوتر از مردم آسیا و آفریقا هستند.»

بُودَن هم به پیروی از ارسطو معتقد بود که «حکومت‌های جبّار بسرعت رو به تباهی می‌روند، اما... دولت‌های استبدادی و پادشاهی‌های (مونارشی‌های) استبدادی نشان داده‌اند که هم پر عظمت و هم دیرپا هستند.» اما بُودَن از تأکید ارسطو بر رضایت ضمنی و پوشیدهٔ اتباع و مشروعیت ناشی از آن در حکومت استبدادی در آسیا چشمپوشی می‌کرد. و البتّه بی‌علاقگی بُودَن به مسئلهٔ رضایت تصادفی نبود. نظریّهٔ فرمانفرمایی خود بُودَن برای این طراحی نشده بود که زیرآب نظریّه‌هایی را بزند که مشروعیّت حاکمیّت را ناشی از رضایت اتباع قلمداد می‌کردند، آموزه‌ای که پیامدهای آن را در عصر خود بُودَن «مونارکوماخ‌ها»[1] روشن کرده بودند.

---

۱. monarchomachs، گروهی از نظریّه‌پردازان قرن شانزدهمی که شورش و قیام علیه پادشاهانی را که از حدّ قانونی تجاوز می‌کردند مجاز می‌شمردند. ــ م.

گروتیوس و زاموئل پوفندورف از مفهوم استبداد، هم به آن گونه‌ای که نویسندگان کلاسیک صورتبندی کرده بودند و هم از صورتبندی تازهٔ آن به دست بُودَن، آگاهی داشتند و استفاده‌های جدّی از آن می‌کردند. گروتیوس، در کتاب ***در باب قانون جنگ و صلح*** (۱۶۲۵)، استبداد را با واژهٔ «ارباب بردگان» (herilis) مشخص کرد، مثلاً در عبارت imperium herile؛ و پوفندورف هم، در کتاب ***در باب قانون و طبیعت ملّت‌ها*** (۱۶۷۳)، فصلی نوشت با عنوان De potestate herili. ژان باربراک واژهٔ Herilis را استبدادی[1] معنا کرد. او با ترجمه‌های همراه با شرح و تفسیر خود از آثار گروتیوس و پوفندورف به زبان فرانسه باعث شد که این دو نویسنده برای هر خوانندهٔ فرانسوی زبان علاقه‌مند به اندیشهٔ سیاسی، نویسندگانی کاملاً آشنا باشند. در میان این فرانسویان شاید کسی که بیش از همه به این دو نویسنده توجه داشت و البتّه نظری انتقادی نسبت به آنها داشت ژان ژاک روسو بود که ***قرارداد اجتماعی*** او را می‌توان پاسخی به نظریّه‌های این دو تن دانست. م. دراته می‌گوید رسالهٔ مختصر و فشردهٔ پوفندورف، ***دربارهٔ وظیفهٔ انسان و شهروند طبق قانون طبیعی*** (۱۶۷۳)، را هم باربراک به زبان فرانسه ترجمه کرد. در بحث‌های گروتیوس و پوفندورف دربارهٔ بردگی، فتح و کشورگشایی، و فرمانفرمایی استدلال‌های زیادی دربارهٔ حاکمیّت استبدادی هست که گاه این حاکمیّت را تعریف و گاه آن را توجیه می‌کنند. با کارهای این دو تن، مفهوم استبداد یکی از مضامین محوری در نوشته‌های سیاسی قرون هفده و هجده شد. گروتیوس توجیهی برای بردگی فراهم آورد که بوسوئه از آن استفاده کرد، و رابرت فیلمر و هابز هم با دقّت آن را مورد بررسی قرار دادند. لاک تقریباً همهٔ کتاب‌های پوفندورف را در کتابخانه‌اش داشت و با باربراک هم مکاتبه می‌کرد؛ پیتر لَسلِت می‌گوید ایرادهای لاک بر نظریهٔ هابز احتمالاً در نقد پوفندورف بر هابز ریشه داشت.

گروتیوس، اگرچه خود را بنیانگذار قانون طبیعی و قانون بین‌المللیِ مبتنی بر طبیعت بشر و عقل و خرد معرفی می‌کند، اما در عمل مسائل مربوط به حقوق را تابع اقوال قانون مدنی و پیشینیان تاریخی می‌کرد که همه را دارای ارزش یکسان

1. despotique

می‌شمرد. این نسبی‌گرایی حقوقی در توجیه حاکمیّت استبدادی و بردگی و بندگی در آثار او نقش شاخصی داشت. مردم و ملّتی را می‌توان به دو نحو بحق و بدرستی به بردگی و بندگی درآورد: (۱) بنا به قانون طبیعت هر مردم و ملّتی آزادند که آزادی خود را با تأمین معاش یا امنیّت تاخت بزنند؛ (۲) بنا به قانون ملّت‌ها، فاتحان در یک جنگ عادلانه می‌توانند در ازای درگذشتن از جان شکست‌خوردگان آنها را برای تمام عمر به بندگی خود درآورند. در مورد نخست، مردم و ملّت می‌توانند داوطلبانه آزادی خود را وانهند چون اعضای آن، همانگونه که ارسطو نشان داده است، طبعاً برده‌اند. گروتیوس با دقّت و وسواس همهٔ متون کلاسیکی را که طبیعتی برده‌وار به شرقی‌ها نسبت می‌دادند گرد آورد و پادشاهی عبریان را هم خود به آن اضافه کرد (گروتیوس اعتقاد داشت که پادشاهیِ عبرانیان به تقلید از همسایگانی چون ایران شکل گرفته است، که همین می‌توانست توضیحی باشد بر مخالفت الاهی با این که اسرائیل پادشاهی داشته باشد). گروتیوس، به هنگام پرداختن به حقوق فاتحان در جنگ عادلانه، موضعی اتخاذ می‌کند که مقولهٔ حکومت استبدادی بُودَن را به یکی از سه نتیجهٔ ممکن تقلیل می‌دهد. فاتح می‌تواند مردم شکست خورده را به تابعیّت صرفاً مدنی، تابعیّت محض شخصی (استبدادی)، یا مخلوطی از هر دو درآورد. با مردم شکست خورده در یک جنگ عادلانه می‌توان به هر یک از این سه روش برخورد کرد، و بدین ترتیب مردم شکست خورده می‌توانند همچنان یک دولت یا کشور بمانند، یا این مقام را از دست دهند و بدل به دارایی اربابی شوند که با اتباعش مثل بردگان رفتار می‌کند و بحق و بدرستی نفع آنان را تابع نفع خود می‌کند. چنین حاکمیّتی از خصیصه‌های استبداد (دسپوتیسم) است و نه خصیصهٔ فرمانروایی مدنی در میان مردم آزاد.

گروتیوس از محکوم کردن بردگی در همهٔ اَشکالش امتناع می‌ورزید، و بردگی و بندگی محض را خدمت به ارباب در ازای تأمین همهٔ ضروریات زندگی تعریف می‌کرد. «اگر این نوع زیردستی و تابعیّت... در حدّ طبیعی نگه داشته شود، چیزی به‌جد توان‌فرسا یا نگران کننده نخواهد بود؛ چون تکلیف کار کردن در تمام عمر با اطمینان از برخورداریِ همه‌عمری از حمایت جبران می‌شود، چیزی که غالباً افراد روزمزد از آن برخوردار نیستند.» (**در باب قانون جنگ و صلح**، II، V، XXV).

گروتیوس هر نوع بندگی و بردگی را که مردمِ طبعاً بنده و برده آزادانه به آن رضایت داده‌اند، یا بردگی و بندگی هر کسی را که می‌خواهد آزادی‌اش را فدای سایر امتیازات کند مشروع می‌دانست. گروتیوس، اگرچه شرقی‌ها را طبعاً بنده و برده می‌شمرد، اما استبداد را محدود به آنان نمی‌کرد. دومین نوع حاکمیّت استبدادی او که مبتنی بر حقوق فاتحان بود، از یک منظر، نوعی نظریّهٔ رضایت بود، اما نظریّهٔ رضایتی که هر قولِ داده شده از ترس جان و امنیّت هم، در آن تکلیفی معتبر به حساب می‌آمد. هابز هم همین موضع را اتّخاذ کرد، اما آن را بی‌هیچ ابهامی مبتنی بر رضایت کرد.

پوفندورف کوشید بردگی و بندگی و حاکمیّت استبدادی را صرفاً بر مبنای رضایت توجیه کند. قدرت مطلقهٔ فاتح بر شکست خورده، یا ارباب بر برده، یا فرمانفرما بر اتباع همه مشروعند اگر مبتنی بر معاهدهٔ تسلیم و فرمانبری باشند. پوفندورف می‌گفت: «اگرچه رضایت اتباع و فرمانبران برای برقراری هر نوع فرمانروایی مشروع لازم است،... اما بعضاً بنا به خشونت جنگ بر مردمی لازم می‌آید که به فرمانروایی فاتح رضایت دهند». و نیز می‌گفت در این موارد باید جنگ عادلانه باشد. قلمرویی فتح شده بدین ترتیب همچون میراث پدری می‌شود، که بنا به دلخواه حاکم می‌تواند تقسیم، منتقل، و یا به هرکسی که فاتح می‌خواهد واگذار شود، چون او با سلاح مردمی را از آنِ خود کرده است. این حقوق ویژه به پادشاهانی تعلق نمی‌گیرد که با ارادهٔ مردم برگزیده شده‌اند (***دربارهٔ وظیفهٔ انسان و شهروند***، II ، ix).

پوفندورف چنان از توجیهی که برای حکومت استبدادی بر مبنای رضایت درست کرده بود مطمئن بود که استدلال ارسطویی برای بردگی و بندگی طبیعی را رد کرد. پوفندورف تصریح می‌کند که انسان‌ها طبعاً از آزادی یکسانی برخوردارند. اگر بخواهد این آزادی محدود شود، باید رضایت آنان جلب شود، چه این رضایت آشکار باشد، چه ضمنی، چه تفسیری، و گرنه باید کاری کرده باشند که به دیگران حق بدهد که آنها را از برابری‌شان محروم کنند (***در باب قانون و طبیعت ملّت‌ها***، III، II ، 8).

به دلیل مبارزات و کشمکش‌های سیاسی موجود در اوایل قرن هفدهم در انگلستان، نظریّهٔ فرمانفرمایی بُودَن مورد توجّه بسیار قرار گرفت و ریچارد نولز در

۱۶۰۶ **جمهوری** را از روی آمیخته‌ای از متون فرانسوی و لاتین به انگلیسی ترجمه کرد. او واژه‌های « monarchie seigneurale » و « domiatus » را به « lordly monarchy » ترجمه کرد که در تقابل و تمایز با انواع « royal » و « tirannical » مونارشی یا پادشاهی بود. اما هابز دوباره همان شکل یونانی این کلمات را احیا کرد و جایگاه شامخی در نظام فکری خود به آنها بخشید، آن هم در زمانی که دیگر نویسندگان و مخاطبان او این واژهٔ یونانی را دارای بار منفی می‌دانستند؛ لاک بعداً دریافت که با تمیز «قدرت پدری، سیاسی، و استبدادی» می‌تواند به هدف اصلی حملاتش، رابرت فیلمر، و غیرمستقیم به هابز ضربه وارد کند. در پایان این قرن، لاک دیگر کاملاً موفق شده بود بار منفی واژهٔ مستبد (دسپوت) و مشتقات آن را به آنها بازگرداند.

هابز در پرداختن به مسئلهٔ حکومت استبدادی تا حدودی از شیوهٔ بُودَن پیروی کرد و تا حدودی از آن منحرف شد، به نحوی که این انحراف کاملاً ستون اصلی اندیشهٔ او را نشان می‌دهد. هابز نظریّهٔ نوعی حکومت را که ناشی از تسلیم و فرمانبری مردم شکست خورده در برابر فاتح است و درنتیجه فاتح دارای قدرت مطلق یا فرمانفرمایی مشروع بر مردم شکست خورده است، از بُودَن اخذ کرد. و اگرچه بُودَن مثال‌هایی شرقی برای این شکل از فرمانفرمایی می‌آورد، اما آن را محدود به هیچ شکلی از دولت و کشور یا به شرق نمی‌کرد. هابز در این مورد نیز از او پیروی کرد. اما بُودَن مشروعیّت را محدود به آن دسته از فاتحانی کرده بود که وارد جنگی عادلانه شده بودند، و هیچ تأکیدی بر رضایت مردم شکست خورده برای خدمت بردگی به فاتح در برابر درگذشتن فاتح از جان شکست‌خوردگان نداشت. هابز به‌عکس هرگونه اشاره‌ای به جنگ عادلانه راکه در صورتبندی‌های بُودَن، گروتیوس، و پوفندروف بود کنار گذاشت، و درضمن به جای فتح و پیروزی و حقوق ناشی از آن، عهد و پیمان، یعنی رضایت مردم شکست خورده را به عنوان عنصر الزام‌آور و تعهدآور در مسئلهٔ سلطه انتخاب کرد. به نظر هابز، این‌که چنین رضایتی ناشی از ترس است به هیچ روی آن را از منشأ دیگر انواع حکومت متمایز نمی‌کند. انسان تابع و فرمانبر انسان دیگر می‌شود چون می‌ترسد نتواند خودش را در برابر آن دیگری حفظ کند. صورتبندی هابز می‌تواند توضیح دهد چرا مونتسکیو بعدها ترس را اصل و اساس یا احساس تأثیرگذار و کارآمد استبداد قرار داد.

هابز در ***اصول قانون*** (نسخهٔ اول، ۱۶۴۰) و ***دربارهٔ شهروند*** (۱۶۴۲) و ***لویاتان*** (۱۶۵۱) به حکومت استبدادی پرداخت، اما آن تمایزی را که بُودَن میان انواع جمهوری‌ها و انواع حکومت‌ها قائل شده بود اختیار نکرد. در ***اصول قانون*** دلمشغولی و دغدغهٔ هابز بی‌اعتبار کردن تمایزی بود که ارسطو میان حکومت‌های خوب و حکومت‌های فاسد قائل شده بود، یعنی این‌که «حکومتی هست که به نفع کسی است که حکومت می‌کند، و حکومتی که به نفع کسانی است که بر آنها حکومت می‌شود، و در نتیجه اوّلی استبدادی (یعنی اربابانه یا خدایگانی) و دیگری حکومت آزاد مردم است.» زمانی که هابز می‌گفت فقط سه نوع تنوارهٔ سیاسی هست که عبارتند از پادشاهی (مونارشی)، آریستوکراسی، و دموکراسی، بسته به این‌که چند تن فرمانفرمایی داشته باشند، در واقع از نظریّهٔ بُودَن منحرف نمی‌شد. اما زمانی که به این نظر رسید که حکومت اصلاً انواعی ندارد، آشکارا همهٔ عناصر انتقادی را به کناری نهاد، حتی آنهایی را که از بُودَن می‌شد اخذ کرد، که نظرش دربارهٔ حکومت جبّارانه حاوی محکومیّت آن هم بود. هابز حتّی بر این محکومیّت هم صحّه نمی‌گذاشت: «... جباریّت دلالت بر چیزی کمتر یا بیشتر از فرمانفرمایی ندارد، چه فرمانفرمایی یک تن باشد چه افراد بسیار، جز این‌که آنهایی که از واژهٔ اوّل استفاده می‌کنند ظاهراً از دست کسانی که جبّارشان می‌خوانند خشمگین هستند» (***لویاتان***، ص. ۴۶۳).

هابز در ابتدا در کتاب ***اصول قانون*** میان دو نوع تنوارهٔ سیاسی تمیز نهاد: آن تنواره‌های سیاسیِ تأسیسی که وحدت در آنها ناشی از این است که افراد بسیار به دلیل ترس از یکدیگر، با توافق دو جانبه، فرمانفرمایی را به یک فرد یا یک شورا واگذار می‌کنند؛ و آن تنواره‌های سیاسی پدرسالارانه و استبدادی که مردم در آنها به دلیل ترس از اقوام مهاجم فرمانفرمایی را به شخصی می‌بخشند که تابع و فرمانبردارش می‌شوند. هابز در پیشگفتار کتاب لاتینی‌اش، ***دربارهٔ شهروند***، نیز همین تمایز را میان دولت‌ها و کشورها قائل می‌شود، و می‌گوید یکی ناشی از «سلطهٔ پدرسالارانه و استبدادی» است که او آن را «طبیعی» می‌خواند، دیگری ناشی از «سلطهٔ تأسیسی» که او آن را «سیاسی» و جعلی می‌خواند. فصل بیستم بخش دوّم لویاتان، «در باب سلطهٔ پدرسالارانه و استبدادی»، به تنوارهٔ سیاسی اکتسابی در

تمایز با تنوارهٔ سیاسی تأسیسی می‌پردازد که موضوع بحث در فصل قبلی بوده است. در هر دو نوع، مردم از سر ترس است که فرمانفرما را برمی‌گزینند و رضایت به اطاعت بی‌قید و شرط از او می‌دهند. اما در تنوارهٔ سیاسی اکتسابی، اتباع و فرمانبران از خود شخصی که به او فرمانفرمایی می‌بخشند ترس دارند، حال آن‌که در تنوارهٔ سیاسی تأسیسی اتباع و فرمانبران از یکدیگر می‌ترسند.

هابز در چارچوب همین طرح است که سلطهٔ استبدادی را تعریف می‌کند:

> سلطه‌ای که از راه فتح و تسخیر یا غلبه در جنگ به دست آید سلطه‌ای است که برخی نویسندگان آن را سلطهٔ استبدادی می‌نامند که از کلمهٔ «دسپوتس» یونانی به معنای خداوندگار یا ارباب گرفته شده است و همان سلطهٔ خداوندگار بر خادم است... و این... غلبه در جنگ نیست که حق سلطه بر شکست خوردگان را می‌دهد، بلکه عهد و پیمان خود ایشان است.

هابز آن شکافی را که تا بدان زمان میان مفهوم یونانی و مفهوم قرون وسطایی استبداد و صورتبندی قرن شانزدهمی و قرن هفدهمی استبداد وجود داشت بسیار عمیق‌تر کرد. هابز تسلیم و فرمانبری محضِ ناشی از ترس را یگانه پایهٔ تکلیف سیاسی قرار داد. او در «مرور و نتیجه‌گیری» *لویاتان* اهمیّتی را که برای سلطهٔ استبدادی قائل بود روشن ساخت: هر آن کس که فتح کند و بتواند صلح و آرامش و وحدت به ارمغان آورد واجب الاطاعه است.

لاک درک و برداشت خود از قدرت استبدادی را در وهلهٔ نخست علیه هدف اصلی حملاتش، فیلمر، و صرفاً در وهلهٔ دوّم علیه هابز به کار گرفت. او در آغاز رسالهٔ دوّم خود (*دو رساله در باب حکومت*، ۱۶۹۰) بر ضرورت تمیز نهادن میان آنچه بدرستی قدرت سیاسی خوانده شده است، یعنی «قدرت مقام حکومتی[1] بر رعایا»، و «قدرت پدر بر فرزند، خداوندگار بر خادم، شوهر بر زن، و ارباب بر برده» پای می‌فشارد. لاک پس از تعریف کردن قدرت سیاسی و جدا کردن آن از سایر انواع قدرت، در فصل پانزدهم به «... قدرت پدری، سیاسی، و استبدادی، همراه با هم»

1. Magistrate

بازمی‌گردد. لاک قدرت پدری را رد می‌کند، زیرا آن را قدرتی موقّتی می‌داند که والدین بر فرزندانشان در زمانی دارند که هنوز این فرزندان نمی‌توانند زندگی آزاد مردان را داشته باشند. لاک برای مقابل نهادن قدرت سیاسی و قدرت استبدادی به موارد ذیل استناد می‌کند:

قدرت سیاسی آن قدرتی است که هر انسانی در وضع طبیعی داشته است و بعد آن را به دست جامعه، و بدین ترتیب به دست حاکمانی سپرده است که جامعه بر خود گمارده است، با این پیمان آشکار یا ضمنی و پوشیده که این قدرت فقط در جهت خیر و مصالح آنان و برای حفظ دارایی‌هایشان به کار گرفته شود.

بنابراین، قدرت سیاسی، که باید از معاهده، توافق، و رضایت دو جانبه نشأت بگیرد، نمی‌تواند قدرت مطلقه و خودسرانه بر زندگی و دارایی کسانی باشد که یک جامعه را تشکیل می‌دهند.

لاک با مقابل نهادن قدرت استبدادی با قدرت سیاسی، قدرت استبدادی را شرایطی تعریف می‌کند که در آن نه دارایی‌های اشخاص، بلکه صرفاً خود اشخاص کاملاً در اختیار ارباب هستند. قدرت استبدادی همان قدرتی است که خداوندگاران به شیوه‌ای مطلقه و خودسرانه و فقط در جهت مصالح و منافع خود بر کسانی اِعمال می‌کنند که هیچ مالکیّت و دارایی‌ای ندارند چون از همهٔ حقوق خود محرومند و به دست خود حق خود را باطل کرده‌اند چون در جنگی ناعادلانه دست به تهاجم زده‌اند. بدین ترتیب لاک به طُرُق مختلف این سخن هابز را نقض می‌کند که سلطهٔ استبدادی کیفاً با هر نوع سلطهٔ مشروع دیگر تفاوتی ندارد. زیرا لاک سلطهٔ استبدادی را «قدرت مطلقه و خودسرانهٔ یک انسان بر انسان دیگر که می‌تواند جای آن دیگری را هرگاه که بخواهد بگیرد» تعریف می‌کند. هدف او از این تعریف ردّ تفسیر هابز از قدرت استبدادی است که حق فاتح را برای کشتن شکست‌خوردگان منکر می‌شود. اما لاک منکر این می‌شود که قدرت استبدادی می‌تواند در نتیجهٔ یک عهد و پیمان خلق شود، عهد و پیمانی که می‌تواند قدرت استبدادی را معادل اَشکال حاکمیت مشروع کند (**دو رساله**، ۱۷۲).

لاک این انگاره را رد می‌کرد که انسان‌ها را می‌توان بحق و بدرستی صرفاً در نتیجهٔ

فتح و تسخیر به بردگی و بندگی درآورد. احساسات او زمانی به اوج خود می‌رسد که به بررسی کاربرد چنین آموزه‌ای در مورد کشور خویش می‌پردازد: «بردگی چنان حالت انسانی زننده و پست و رنج‌آوری است، و چنان خلاف خُلق سخاوتمندانه و دلیری ملّت ماست، که مشکل بتوان تصور کرد که یک انگلیسی، حتی بسی فروتر از یک نجیب‌زاده، بدان رضا دهد.» با این کلمات است که رسالهٔ اوّل شروع می‌شود، و هدف آن حمله به فیلمر است. چون هر دو *رساله* نوشته‌هایی موردی بودند، در آنها به کلّ مسائلی که بُودَن، گروتیوس، و پوفندورف پرداخته بودند پرداخته نشده است. لاک در نتیجه‌گیری‌اش، که خبر از نحوهٔ پرداختن بعدی او به مسئلهٔ قدرت استبدادی می‌دهد، می‌گوید آزادی از قدرت مطلقه و خودسرانه چنان پیوند محکمی با حفظ نفس دارد که حتّی «انسانی که قدرتی بر جان خویش ندارد، **نمی‌تواند**، بنا به قرارداد و پیمان یا بنا به رضایت خویش، **خود را بردهٔ** کس دیگری **سازد** ...» (پاراگراف ۲۳). اما میان ردّ خشمگینانهٔ این انگاره که هرگز یک انگلیسی را بتوان بحق به بردگی درآورد، و محدودکردن دقیق حقوقی که پیروزی در جنگی عادلانه به وجود می‌آورد از یک سو، و عمل خود لاک در مقام مدیر اجراییِ دلمشغول به مسئلهٔ مستعمرات برده‌دار در آمریکای شمالی از سوی دیگر نوعی ناهمخوانی وجود دارد. *قوانین اساسی کارولینا* می‌گوید که هر انسانِ آزادی «قدرت مطلق و فرمانروایی مطلق بر بردگان سیاهش خواهد داشت.» لاک در ۱۶۹۸ در تنظیم پیش‌نویس «دستورالعمل‌هایی به فرماندار نیکلسون ویرجینیا» دست داشت. این دستورالعمل‌ها بردگی بردگان را بحق قلمداد می‌کنند چون آنان در جنگی عادلانه به اسارت درآمده‌اند و با دست زدن به عملی که مستحق مجازات مرگ بوده است از حق حیات محروم شده‌اند. این شاید چنین القا کند که لاک معتقد بوده است که همهٔ بردگانِ اسیر شده و فروخته شده در آفریقا دست به چنین اعمالی زده‌اند و چنین جرمی را دارند، و آن اروپایی‌هایی که وارد کار تجارت برده شده‌اند دست به جنگی عادلانه زده‌اند. اما لاک به هنگام استدلال علیه فیلمر در مورد حقوق انگلیسی‌ها، می‌توانست کاملاً بفهمد که عنوان و منصبی که با «قول و قرار و پول» به دست آمده است مبتنی بر حقوق طبیعی نیست بلکه مبنایی کاملاً متفاوت دارد.

همان‌گونه که پولین متذکر شده است، نظریهٔ لاک منطقاً می‌بایست او را به

محکومیت مطلق بردگی برساند. با توجّه به ماهیّت واقعی و عملی تجارت برده، عمل لاک در توجیه بردگی سیاهان در آمریکای شمالی، با این عنوان که منطبق با معیار او برای مجازات شخصیِ مهاجمان در جنگی ناعادلانه است، غیر قابل دفاع است. همچنین هیچ یک از استدلال‌های لاک مالکیّت بردگان توسط اشخاصی راکه فقط با پول این بردگان را خریده بودند و هرگز آسیبی از آنان ندیده بودند، موجّه نمی‌سازد. تضاد میان حساسیّت لاک در مورد آزادی انگلیسی‌ها و سفسطه‌گریِ او در مورد آفریقایی‌ها، آدم را به یاد نگرش مشابه ارسطو در مورد یونانیان و بربرها می‌اندازد. الجرنون سیدنی، که او هم برای ردّ عقاید فیلمر قلم می‌زد، آشکارا نگاه تحقیرآمیزی نسبت به آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها داشت، و می‌گفت برتری و تفوّق آزادمردان را بر انسان‌های طبعاً ناآزاد می‌توان از روی تواناییِ آزادمردان برای فتح و تسخیر کشورهای آن انسان‌های طبعاً ناآزاد نشان داد.

۴. در قرن هفدهم بود که نویسندگان فرانسوی اندک اندک هم به مجموعهٔ مفاهیم مرتبط با حکومت استبدادی و هم به صورت یونانی این واژه، به جای پذیرش «قانون شاهانه» و استفادهٔ بُودَن از واژهٔ seigneurale به عنوان معادل فرانسوی، علاقه نشان دادند. شرایط سیاسی تازه، هم در داخل هم در خارج، به حرکت در جهت احیای واژه‌های مرتبط با despotique، یکی از ۴۵۰ واژهٔ تازه‌ای که نیکول اُورِم در ترجمهٔ آثار ارسطو با موفقیّت وارد زبان فرانسه کرده بود، کمک رساندند. در محدودهٔ کشور فرانسه، مقاومت داخلیِ آریستوکرات‌ها و اوگونوها در برابر تاج و تخت، با شناسایی امپراتوری عثمانی به عنوان مقر استبداد شرقی همزمان شد، دو مقوله‌ای که به هیچ روی به هم بی‌ربط نبودند. در طی شورش‌های فروند[1]، آن قدرت شاهی که سلطان عثمانی اعمال می‌کرد استبدادی[2] خوانده شد، و از آن

---

۱. Fronde، (به زبان فرانسه به معنای قلاب سنگ). قیام در فرانسه در فاصلهٔ ۱۶۴۸ و ۱۶۵۳، که به این دلیل این نام را گرفت که طی آن مبارزان از کمانْ مهره استفاده می‌کردند. فروند اوّل علیه مالیات‌گیری سنگین و نظام اداری مازارن صورت گرفت و رهبری‌اش به دست پارلمان پاریس بود، که سریعاً به دست ارتش پادشاهی به سرکردگی کونده سرکوب شد. فروند دوّم در ۱۶۵۰ به رهبری خود کونده علیه اقتدار مازارن و با حمایت آریستوکراسی انجام گرفت. ـ م.

2- despotique

قدرت شاهی به رسمیت شناخته شده در قوانین فرانسوی متمایز شد: «همهٔ پادشاهی‌ها استبدادی نیستند؛ فقط پادشاهی عثمانی از این نوع است.» (دراته، «فیلسوفان ...» ص. ۶۱).

پس از لغو «فرمان نانت»، اوگونوهای فرانسوی در هلند و انگلستان شروع به استفاده از واژهٔ despotique در جهت مقاصد جدلی‌شان، و در مقایسهٔ حکومت مطلقهٔ لوئی چهاردهم با «ارباب بزرگ عثمانی»، کردند. در آن جزوه‌های مشهور بی‌امضا، ***مویه‌های فرانسهٔ در بند*** (۱۶۸۹-۱۶۹۰)، نویسنده با رضایت خاطر از «انقلاب شکوهمند» در انگلستان یاد می‌کرد، و اظهار امیدواری می‌کرد که این انقلاب مهمیزی باشد برای تولّد دوبارهٔ «عشق به میهن» در فرانسه. این عبارت عملاً با همین معنا در ***شخصیت‌ها*** اثر لابرویر به کار گرفته شد، و در آنجا با le despotique (استبدادی) در تقابل قرار داده شد: «میهن در حکومت استبدادیْ محلّی از اعراب ندارد، و چیزهای دیگری جای آن را می‌گیرند: منافع و مصالح، شکوه و جلال، خدمت به شهریار.» این پیوستگی میان اوگونوهای تبعیدیِ آنگلوفیل از یک سو، و آریستوکرات‌های مخالف لوئی چهاردهم از سوی دیگر، منجر به استفادهٔ مونتسکیو از واژهٔ le depotisme (استبداد) برای مشخص کردن نوع خاصی از حکومت شد که با پادشاهی (مونارشی) ناسازگار بود، چه از نوع متسامح، محدود، و پارلمانی‌اش، که در انگلستان پیروز شده بود، و چه از نوع شناخته شده در قانون اساسی فرانسهٔ قدیم، آن‌گونه که اشراف، «پارلمان‌ها»، و اصناف مخالف با تمرکز قدرت پادشاهی تفسیرش کرده بودند.

نویسندهٔ ***مویه‌ها*** اعلام می‌کرد که پادشاه جانشین دولت و کشور شده است و کلیسا، پارلمان، اشراف، و شهرها همه به دست قدرتی خودسر، که به همان اندازهٔ «ارباب بزرگ»[1] استبدادی است، سرکوب شده‌اند. این قدرت استبدادی خلاف عقل، انسانیّت، و روح مسیحیّت روح استبدادی خود را در لغو فرمان نانت، توزیع مناصب به دست پادشاه و نصب افراد جدید، در نحوهٔ ادارهٔ امور مالی توسط پادشاه، و توسّل دائمی‌اش به جنگ آشکار می‌کرد. نویسنده نتیجه‌گیری‌های بسیار مهمّی می‌کرد،

1- Grand seigneur

هرچند فقط پس از انتشار *روح القوانین* (۱۷۴۸) بود که همه بر این نتیجه‌گیری‌ها صحّه گذاشتند: حکومت جبّارانه خطرش کمتر از حکومت استبدادی است. زیرا حکومت جبّار محدود به انحرافات فردی یک حاکم است، اما حکومت استبدادی یک نظام است که روزگاری فقط در میان شرقی‌ها یافت می‌شد، اما اکنون در فرانسه استقرار می‌یابد. اتباع حکومت استبدادی «در وضع بندگی هستند، هیچ ندارند، جان و مالشان همیشه پا در هواست و بستهٔ هوا و هوس یک فرد.»

آن یک گام باقیمانده برای رسیدن از le despotique به le despotisme را پیر بل و فنلون برداشتند. بل، با فراخوانی که دشمن اصلی‌اش، پیر ژوریو، می‌داد و مردم را به عمل دعوت می‌کرد، و نیز نویسندهٔ **مویه‌ها** مخالف بود، علیه این انگاره که تمایزی قطعی میان استبداد و پادشاهی (مونارشی) هست استدلال می‌کرد. او که نوشته‌هایش خبر از نقد آتی ولتر بر مونتسکیو می‌داد، معتقد بود که «ارباب بزرگ» درست مانند «پادشاه بزرگ» (Grand Monarque) قانون را رعایت می‌کند؛ پادشاهان کم و بیش قدرت مطلقه دارند، اما انگارهٔ مستبد به هیچ واقعیّت شناخته شدهٔ خارجی ربطی پیدا نمی‌کند و صرفاً یک سلاح سیاسی است.

این دیدگاه، دیدگاه آریستوکرات‌های والا مقام نبود که افزایش قدرت پادشاه را مردود می‌شمردند و در نهان در پی آماده کردن جانشینی برای لوئی چهاردهم بودند، گروهی که شامل کسانی چون فنلون، لوئی دوسن سیمون، و آنری دو بولن ویلیه می‌شد. در طول «دورهٔ نیابت سلطنت»، مونتسکیو با بولن ویلیه و آبه سن پیر ملاقات کرد. فنلون، برخلاف معارضش، بوسوئه، حامی حقوق آریستوکراسی فئودال بود، و تمرکز قدرت در پادشاه، مرکانتیلیسم، و توسّل دائمی به جنگ را رد و نقد می‌کرد: «در فرانسه، هیچ‌کس از دولت و کشور و قواعد آن سخن نمی‌گوید، همه فقط از پادشاه و لذّات و خوشی او سخن می‌گویند». در *تلماک*، فنلون از زبان مربّی و معلّم می‌گوید که قدرت مطلق منجر به پیدایش اتباع نمی‌شود، بلکه همه را برده می‌کند. فرمانفرمایانی که به‌تنهایی کل کشور را تصاحب می‌کنند در نهایت آن را به ویرانی می‌کشند. در جاهای دیگر فنلون هم استبداد فرمانفرمایان و هم استبداد مردم را به باد انتقاد می‌گیرد. حکمت در حکومت یعنی یافتن راه میانه‌ای بین این دو وجه افراطی، یعنی «آزادی معتدلی همراه با اقتدار انحصاری پادشاه». وقتی که حکومت

استبدادی در اوج خودش است، سریع‌تر و کارآمدتر از هر حکومت معتدلی عمل می‌کند؛ وقتی که این حکومت فرسوده و ورشکسته می‌شود، هیچ‌کس به دفاع از آن بر نمی‌خیزد. در ۱۷۱۲، سن سیمون اقتدار بی‌سابقه‌ای را که لوئی چهاردهم به دست آورده بود با اقتدار حاکمان شرقی مقایسه کرد، مقایسه‌ای که با اشاره به حصاری که وزیران او دورش کشیده بودند و از مردم جدایش کرده بودند بیشتر مورد تأکید قرار گرفت. این تصویرپردازی از لوئی چهاردهم همچون «ارباب بزرگ» یا دیگر مستبدان شرقی را آبه سن پیر در کتاب *پُلی سینودی* (۱۷۱۸) تکمیل کرد. در این کتاب او به توصیف وزارت[1] می‌پردازد، واگذاری قدرت به یک وزیر از سوی حاکم مطلقه، یا demi-visirat، که در آن حاکم اقتدارش را با دو یا چند وزیر قسمت می‌کند، یعنی به تعبیر روسو، «درست همان کاری که لوئی چهاردهم با کولبر و لووواکرده بود.»

۵. مونتسکیو با انتخاب استبداد به عنوان یکی از سه شکل اصلی حکومت، این واژه را بدل به یکی از مسائل محوری در اندیشهٔ سیاسی قرن هجدهم کرد. این امر تا حدودی ناشی از این واقعیت بود که دیدگاه‌های مونتسکیو در خدمت مقاصد گروه‌هایی مهم با منافع مهم بود؛ *روح‌القوانین* به چشم بیانیّهٔ برجسته‌ترین متفکّر نگریسته می‌شد که به «تز اشراف» ربط داده می‌شد. خوانندهٔ آگاه طبعاً خودش به پیوندهای میان مونتسکیو، فنلون، سن سیمون، بولن ویلیه، و آبه سن پیر پی می‌برد؛ حالْ سخنگویان «پارلمان‌ها» پس از مرگ مونتسکیو به کنار. اما نظریّهٔ استبداد مونتسکیو مستقیماً بر روسو، روبسپیر، و سن ژوست تأثیر گذاشت. البتّه همدلی آنان با مونتسکیو با همدلی «پارلمان‌ها» و آریستوکراسی موروثی یکی نبود. مونتسکیو بحق پا را از منافع صِرف طبقه‌اش فراتر گذاشته بود؛ اما طرح چنین ادعایی باید مبتنی بر اثبات این نکته باشد که نظریّهٔ استبداد او در خدمت مقاصدی شریف‌تر از توجیه تعصّبات یک کاست ممتاز بود.

مونتسکیو، در پرداختن به مسئلهٔ استبداد، همهٔ تحوّلاتی را که مفهوم استبداد از سر گذرانده بود به حساب آورده بود، یعنی از صورتبندی اولیه‌اش در یونان، تا یکی

1- visirat

شمردنش با بردگی، و اخیرترین صورتش، که در مقام یک نظام حکومتی عرضه شده بود. استبداد هم، مثل آن دو شکل دیگر حکومت، می‌بایستی بر حسب ماهیّت یا ساختارش، و حسّ کارکردیِ همراه با آن [ترس] تجزیه و تحلیل می‌شد. استبداد، در مقام یک مفهوم، یک نمونهٔ آرمانی بود، مفهومی ساخته شده با منطق برای یاری رساندن به پژوهش. نباید انتظار داشت که چنین برساخته‌ای تحلیلی در عمل هم با همهٔ جنبه‌هایش متجسّم و متجسّد شده باشد. نمونهٔ آرمانی برای این طراحی می‌شود که با کمک آن بتوان معین کرد تا چه حدّی هر حالت عملی به آن نزدیک می‌شود یا از این الگوی مفروض دور و منحرف می‌شود. مونتسکیو دربارهٔ استبداد آشکارا همین نکته را بیان می‌کند:

> خطاست اگر معتقد باشیم که هرگز در هر کجای جهان نوعی اقتدار و فرمانروایی انسانی وجود داشته است که در همهٔ جنبه‌هایش استوار بوده باشد... حتی بزرگ‌ترین قدرت‌ها به هر حال به نحوی محدود می‌شوند. اگر «ارباب بزرگ»... می‌خواست سعی کند که مالیات تازه‌ای را تحمیل کند، فریاد اعتراض در نتیجهٔ چنین کاری چنان می‌بود که او را وامی‌داشت حدودی را رعایت کند که خودش هم نمی‌توانست بداند که مقیّد به چنین حدودی است. اگرچه شاه ایران قادر است پسری را وادارد که پدرش را بکشد...، اما همین پادشاه نمی‌تواند اتباعش را وادارد که شراب بنوشند. بر هر ملّتی روحی کلّی حاکم است که قدرت مستبد بر آن استوار می‌شود. هر کاری که با بی‌اعتنایی به این روح انجام گیرد ضربه‌ای به قدرت کسی که این کار را کرده است وارد خواهد آورد، و بنابراین چنین کاری ضرورتاً باید متوقف شود. (**ملاحظات**، XIII).

اگرچه شماری از خطوطِ پیشتر مطرح شده در بحث از مفهوم استبداد در صورتبندی مونتسکیو هم تکرار می‌شوند، اما این صورتبندی حاوی نوآوری‌های بسیار مهمّی هم در شیوهٔ نظریه‌پردازی او دربارهٔ سیاست است. بنابراین، استبداد در نظر مونتسکیو صرفاً یک ساختار قدرت دولتی و مقامات نبود، بلکه نظامی با سازمان اجتماعی خاص بود که نیروی پیشرانده‌اش حسّ مخصوص خود آن، یعنی ترس بود. مونتسکیو حاضر نبود سازمان اجتماعی را به یک صورت سیاسی، یا صورت سیاسی را به سازمان اجتماعی تحویل کند. در نظر او، هم نهادهای سیاسی

و هم سازمان اجتماعی جوامع استبدادی ساده هستند، حال آن‌که اینها در حکومت پادشاهی (مونارشی)، آنگونه‌ای که او تعریفش می‌کند، پیچیده هستند. او به چند شیوه در این مورد استدلال می‌کند: تحلیلی از رشته‌های پیوند وحدت‌بخش در جوامع استبدادی و جوامع آزاد؛ روشن کردن خصیصه‌های ویژهٔ جوامع استبدادی از طریق مقابل نهادن آن با جوامع آزاد؛ امتناع حکومت استبدادی از به رسمیت شناختن جایگاه قانونی گروه‌ها و طبقات میانجی؛ و سرانجام پافشاری حکومت استبدادی بر اطاعت فوری و بی چون و چرا از فرامین حکومت یا حاکم. در جوامع آزاد، بافت روابط میان اشخاص و گروه‌ها بسیار سست‌تر از بافت روابط میان اشخاص و گروه‌ها در جوامع استبدادی است. عدم توافق و حتی کشمکش در جوامع آزاد امری حیاتی و لازم است، حال آن‌که در جوامع استبدادی مرگبار است (*ملاحظات*، IX).

مونتسکیو شیوه‌های اطاعت و فرمانبرداری لازم را در حکومت‌های استبدادی و در حکومت‌های آزاد مقابل می‌نهاد. جنبهٔ مثبت و ایجابی اندیشهٔ سیاسی مونتسکیو را بدون رجوع به ویژگی‌های استبداد نمی‌توان بدرستی فهم کرد. بسیاری از کسانی که تعریف مونتسکیو را از آزادی در مقام ایمن بودن از ترس رضایت‌بخش ندانسته‌اند، نتوانسته‌اند تضّاد او را با استبداد درک کنند، استبدادی که به نظر او نیروی محرّکش همین حس، یعنی ترس، بود. بر همین وجه، ویژگی‌های اساسی سیاست در حکومت آزاد در نظر او عبارت بودند از: محدودیت قدرت، به رسمیّت شناختن و جا باز کردن برای گروه‌هایی که خودمختاری‌شان پذیرفته شده بود، بحث و جدل منظم و دائمی میان گروه‌ها و فرمانفرما در مورد بدیل‌هایی برای طرح‌های پیشنهادی قانونی که مضرّ به منافع آنان ارزیابی می‌شد، و ترجیح اطاعت بر مبنای رضایت (*روح القوانین*، III، x).

اطاعت منفعلانه از نوعی تعلیم و تربیت خاص خبر می‌دهد که ویژهٔ جوامع استبدادی است: اتباع باید جاهل، بی‌سواد، ترسو، و از نظر روحی خرد شده باشند و تقریباً نیازی به قانون‌گذاری نداشته باشند. روابط اجتماعی هم در این جوامع باید مطابق یک الگو باشد: در جوامع استبدادی هر خانواده‌ای در نتیجهٔ سیاستی که دنبال می‌شود از خانواده‌های دیگر جدا می‌افتد. فقط دین و آداب و رسوم می‌توانند

استبداد را تعدیل کنند، و اینها کارکردشان کم‌تأثیرتر و کم‌دوام‌تر از کارکرد قوانین پایه‌ای است که حکومت‌هایی را که مشتاقانه این قوانین را رعایت می‌کنند محدود می‌کند. حتی در حوزهٔ زندگی اقتصادی، استبداد تأثیرات زیانباری دارد. آن عدم اطمینانی که ناشی از هوا و هوس شخص مستبد یا وزیرانش است تودهٔ مردم را به فقر و فلاکت می‌کشاند؛ تجارت و تولید کم سود و محاسبه‌ناپذیر می‌شود.

مونتسکیو، به دلیل شیوه‌ای که در پیش گرفته بود، توانست ابعاد روان‌شناختی استبداد را هم روشن سازد. او با دقت و ظرافت و عمقی بی‌سابقه به مسئلهٔ ترس، این حس یا اصل نسبت داده شده به استبداد، می‌پردازد. مونتسکیو، زمانی که می‌گفت نظامی مبتنی بر ترس هرگز نمی‌تواند امیال اعضایش را برآورده سازد، هابز را در نظر داشت که بسیاری چیزها را بر ترس بنا کرده بود و ترس را اصل زیرین و نهفتهٔ هر نوع سیاستی قلمداد کرده بود. واحدهای استبداد متشکل از شخص مستبد، وزیرانش (که مستبد ادارهٔ امور را به دست آنان می‌سپارد)، و اتباع هستند که همگی از نظر زیردستی، متابعت، و وحشت یکسانند. در *نامه‌های ایرانی* (۱۷۲۱)، مونتسکیو استبداد را به صورت یک نظام ترس، حسادت، و سوءظن متقابل تصویر کرد. این چیزها در رابطهٔ میان ارباب حرمسرا، که به پاریس رفته است؛ خواجگان حرمسرا، که محکوم به اجرای هوس‌های او و حفظ نظم حرمسرا هستند؛ و زنان ارباب به تصویر کشیده می‌شود. این رابطهٔ مثلثی، به دلیل غیرانسانی بودنش، فقدان آزادی، استفاده از زور و ترس در رابطه‌ای که باید عشق بر آن حاکم باشد، نمی‌تواند حتی رضایت خاطری به ارباب، کسی که ظاهراً باید از این روابط منتفع شود، بدهد. پارادوکس نهایی این است که ارباب حتی قادر به استفاده یا لذت بردن از قدرت نامحدودش نیست؛ او نمی‌تواند خود را ارضا کند.

اما مونتسکیو در تحلیل آخر فقط استبداد را، به آن صورتی که اعضای طبقهٔ او به تصور درمی‌آوردند، محکوم نمی‌کند، بلکه بردگی و بندگی و همهٔ دیگر اَشکال سلطهٔ تامّ و تمام را محکوم می‌کند و آن را با طبیعت بشری، قانون طبیعی، و منافع همهٔ گروه‌های به هم پیوسته در چنین روابطی ناسازگار می‌داند. هیچ فیلسوف سیاسی پیش از مونتسکیو چنین دیدگاه قاطعی اتخاذ و ابراز نکرده بود؛ هیچ متفکّر دیگری در قرن مونتسکیو با آن حدّت و شدّت او بردگی و بندگی را محکوم نکرده بود،

واقعیّتی که توضیح می‌دهد چرا ولتر و روسو چنان احترامی برای او قائل بودند.

در کتاب پانزدهم *روح‌القوانین*، مونتسکیو به ردّ توجیهات بردگی، فتح، و استعمارگری می‌پردازد که در آثار نظریه‌پردازان استبداد، از بُودَن به بعد، آمده بود. بردگی، یعنی حق مطلق ارباب بر جان و مال برده، خلاف طبیعت است. حتی بر مبنای فایده‌گرایی هم نمی‌توان آن را توجیه کرد. بردگی برای ارباب و برده، به یکسان، عواقب زیانباری دارد. فرقی نمی‌کند که آب و هوای یک کشور چگونه باشد، همهٔ کارهای ضروری را به هر صورت انسان‌های آزاد می‌توانند انجام دهند. بردگی در دراز مدّت برای پادشاهی‌ها و جمهوری‌ها، به یکسان، مرگبار است.

همچنین مونتسکیو هیچ یک از توجیهات را برای سلطهٔ مطلق و تامّ و تمام که در «قانون رومی» آمده بود یا حقوقدانان بعدی آورده بودند نمی‌پذیرفت. او منکر این ادعا بود که به بردگی درآوردن انسان‌ها را می‌توان با نسبت دادن ترحّم و تأسف به فاتحان توجیه کرد. دلایلی که حقوقدانان آورده بودند همگی پوچ و عبث بودند. حتی در جنگ، فقط ضرورت می‌تواند حق کشتن بدهد. فاتحان هیچ حقی برای کشتن اُسرا ندارند. و هیچ انسانی حق ندارد خود را به بردگی بفروشد. چنین خرید و فروشی مستلزم قیمت نهادن بر انسان است. اما دست کشیدن از جایگاه آزادگی عملی است چنان شنیع که نمی‌تواند عمل انسانی معقول تلقّی شود. و چگونه می‌توان به بردگی درآوردن کودکانی راکه هنوز متولد نشده‌اند بر اساس قول و قرار و پیمان والدین یا اجدادشان توجیه کرد؟ بردگی، هم ناقض قانون طبیعی است و هم ناقض قانون مدنی. جانی را می‌توان بدرستی مجازات کرد، چون قانونی که او نقض کرده است قانونی به نفع خود او بوده است و خود او هم از آن منتفع می‌شده است. اما چنین توجیهی در مورد برده وجود ندارد، چون قانون به هیچ روی در خدمت هیچ یک از اهداف او نمی‌توانسته باشد. و این نقض قانون بنیادینی است که همهٔ جوامع انسانی بر اساس آن بنا شده‌اند.

در مورد سایر استدلال‌های عرضه شده در دفاع از بردگی، مونتسکیو آنها را با تحقیر و تمسخر مردود می‌شمرد و سرند می‌کرد. این استدلال‌ها غالباً فقط ناشی از حسّ تحقیری بودند که یک ملّت نسبت به ملتی دیگر دارد که آداب و رسومش با آن متفاوت است؛ و غالباً ناشی از این بهانهٔ پوچ و عبث بودند که ملّتی را می‌توان به

بردگی درآورد تا وظیفهٔ گرواندن آن ملّت به دین راستین سهل‌تر شود. چنین استدلالی کسانی را که قارهٔ آمریکا را غارت کردند به این اعتقاد رساند که شایستهٔ قدرت مطلق هستند. چه جالب است مثل راهزنان عمل کردن و مسیحی خوب به حساب آورده شدن! بردگی ناشی از تمنّای عده‌ای قلیل برای شهوترانی و تجمّل بی‌حساب است؛ بردگی از پست‌ترین احساسات انسانی مایه می‌گیرد. چشم‌انداز ارباب مطلقِ زندگی، فضیلت، و دارایی دیگری بودن آتش تمنّا را در چه کسی برنمی‌انگیزد؟ و بردگی سیاهان هم نه تنها از چنین احساساتی، که با مغلطه و سفسطه جور دیگری می‌نمایانند، نشأت می‌گیرد، بلکه ناشی از نفرت‌انگیزترین تعصبات بشری هم هست. مونتسکیو برای نقاب افکندن از رخ آنهایی که از تجارت برده در آفریقا دفاع می‌کردند دوباره به همان طنز ***نامه‌های ایرانی*** (V, XV) بازگشت. این بخش، همراه با آن بخشی که دستگاه تفتیش عقاید را به استهزاء می‌گیرد، با آن تصویر از مونتسکیو همچون «پارلمانتری» خویشکام که تنها دلمشغولی‌اش دفاع از امتیازات طبقه‌اش بود ناهمخوان است.

۶. (الف) مفهوم استبداد در اندیشهٔ قرن هجدهمی فرانسه پس از مونتسکیو چقدر شاخص بود؟ در فهرست تحلیلی ***دایرةالمعارف***، به مدخل «استبداد» شصت و یک سطر اختصاص یافته است و به مدخل «جباریت» بیست و هشت سطر. شوالیه دو ژوکور که مدخل اصلی را نوشت از شاگردان و مریدان مونتسکیو و یکی از همکاران اصلی و ویراستاران بود. ***دایرةالمعارف*** نظریّه‌های مونتسکیو را به نحوی رواج عام داد که چون تلاش شده بود با نظریّه‌های دیدرو و دالامبر همخوانی پیدا کند همیشه هم با نیّات خود مونتسکیو تطابق نداشت. بعداً، در جلد یازدهم، دیدرو خلاصه‌ای از ***پژوهشی در باب منشأ استبداد شرقی*** بولانژه را زیر عنوان «اقتصاد سیاسی» آورد. بولانژه (که بعداً راجع به او بحث خواهیم کرد) مرده بود، اما دست‌نوشته‌های او را اولباخ پخش می‌کرد، چون بولانژه منشأ استبداد را به نوعی تئوکراسی بدوی مبتنی بر ترس نسبت داده بود. به این ترتیب، استبداد بدل به مفهومی شد که می‌شد از آن علیه کلیسا استفاده کرد.

اما این کافی نبود تا احترام ولتر را به این جنبه از تفکر مونتسکیو جلب کند. نگرش ولتر بسیار دو پهلو بود، از یک طرف نظریّهٔ استبداد مونتسکیو را محکوم

کرد، از طرف دیگر حملهٔ او به بردگی را بسیار می‌ستود. ولتر در برابر این موضع مونتسکیو که استبداد را نوعی از حکومت می‌دانست که کیفاً با پادشاهی (مونارشی) متفاوت است، معتقد بود: (۱) در این کارِ مونتسکیو که امپراتوری‌های بزرگ آسیا و آفریقا را «استبدادی» خوانده است و این نظر اکنون کاملاً پذیرفته شده است، نوعی نقض اساسی استعمال تاریخی این واژه رخ داده است. ولتر در کتاب *L' A. B. C.* (۱۷۶۸) به ریشه‌شناسی واژهٔ استبداد پرداخت. ولتر می‌گفت این واژه در زبان یونانی فقط به معنای «پدر خانواده» به کار رفته است؛ استعمال لاتینی‌اش غیرمجاز بوده است؛ و خلاصه بدعتی در زبان سیاسی بوده است که هم ناموجّه و هم صرفاً مربوط به دوران اخیر است. (۲) تصویری که مونتسکیو از فرد مستبد ساخته و پرداخته است صرفاً آفریدهٔ تخیّل خود اوست: «دیوانه‌ای درنده‌خو که فقط گوش به نجواهای هوا و هوسش دارد؛ آدم بربری که درباریانش خود را جلوی او به خاک می‌اندازند؛ و فقط برای تفریح عاملانش را وامی‌دارد که رعایا را خفه کنند و سوزن به جای جای تنشان فرو کنند.» (*تفسیری بر برخی پندهای روح القوانین*، III). (۳) ولتر در مورد دقّت و صحّت داده‌ها و نقل قول‌های مونتسکیو جدل می‌کرد، خصوصاً داده‌ها و نقل قول‌هایی که در تأیید این نظرش به کار گرفته بود که چنین کشوری استبدادی است: «جای تأسف است که مردی چنین هوشمند وارد کاری صرفاً حدسی و گمانی شده است که پشتوانه‌اش نقل قول‌های غلط است» (**مجموعهٔ آثار** [۱۷۸۵]، ۴۰، ۹۴). (۴) ولتر که به سلطنت مطلقه‌ای معتقد بود که بتواند امتیازات موروثی آریستوکراسی را حذف کند، و نیز به «تز روایال» در مورد قانون اساسی فرانسه اعتقاد داشت، به پیامدهای سیاسی تمایز مونتسکیو میان استبداد و پادشاهی (مونارشی) ایراد می‌گرفت و اعتراض داشت؛ آنچه در نظریّهٔ مونتسکیو معتبر است به بهترین نحو در تمایز میان پادشاهی (مونارشی) و سوء استفاده از آن توصیف شده است. و هیچ دلیلی ندارد که به رسمیّت شناختن حقوق یک اشرافیّت سودپرست موروثی را، که متعلق به فئودالیسم است و حرف زیادی درباره‌اش نمی‌توان زد، جزئی اساسی و لاینفک از تعریف پادشاهی (مونارش) کنیم. (تفسیر...، III).

اگر ولتر گمان می‌کرد که مفهوم استبداد از جعلیات آریستوکراسی است، در

عوض به خملهٔ مونتسکیو به بردگی بیش از اندازه بها می‌داد. در اظهار نظری متعادل، ولتر *روح القوانین* را «قانون خرد و آزادی» خواند (**تفسیر...**).

(ب) دقیقاً به همین ترتیب بود که روسو تحت تأثیر مفهوم استبداد قرار گرفت. هر گزاره‌ای در نظریهٔ سیاسی او با ردّ دفاعیّه‌های بردگی شروع می‌شد که در آثار گروتیوس، پوفندورف، و هابز آمده بود. روسو هم، مثل ولتر، از واژهٔ استبداد برای مشخص کردن نوعی از سلطه استفاده نمی‌کرد که گفته می‌شد توجیه‌کنندهٔ به بردگی درآوردن کسانی است که در جنگی عادلانه شکست خورده‌اند. اما رابطهٔ ارباب ـ برده در ذهن او با مفهوم استبداد مرتبط گشت.

«استبداد» در اندیشهٔ روسو به سه ترتیب دیگر هم جلوه‌گر می‌شود: (۱) در رد خشمگینانهٔ اصطلاح «استبداد حقوقی» فیزیوکرات‌ها، که در بحث از فیزیوکرات‌ها بدان خواهیم پرداخت، (۲) در تفاسیرِ تا حدودی همدلانه‌اش بر استفادهٔ آریستوکرات‌ها از واژهٔ «استبداد» برای مشخص کردن نظام سیاسی مطلقه‌ای طبق الگوی شرقی که بر دولتی اروپایی تحمیل شده بود. این نوع استفاده از این واژه را عمدتاً در داوری او دربارهٔ الگویی می‌توان دید که آبه سن پیر از «وزارت» پرداخته بود. روسو هم از این واژهٔ ساختهٔ آبه سن پیر استفاده کرد و آن را به «شکل زمخت و بربری حکومت، زیانبار به حال مردم، خطرناک برای پادشاهان، مرگبار برای خاندان‌های سلطنتی... و واپسین چارهٔ دولتی رو به انحطاط» اطلاق کرد (**مجموعهٔ *کامل آثار***، پلیاد، III، ۶۴۴).

اما روسو پیشنهادهای مثبت و ایجابی آبه سن پیر را ردکرد، چون این پیشنهادها تأمین‌کننده و حافظ امتیازات موروثی آریستوکراسی بودند که روسو آنها را بدترین اَشکال فرمانفرمایی می‌نامید. روسو می‌گفت: «صدها خواننده این را در تناقض با قرارداد اجتماعی خواهند یافت. این ثابت می‌کند که تعداد خوانندگانی که باید بیاموزند که چگونه بخوانند بیشتر از تعداد نویسندگانی است که باید بیاموزند چگونه حرف‌هایشان با هم سازگار باشد» (همان، ۶۴۳). این پنجه‌افکنی روسو مستقیماً به تعریف‌های او از استبداد ربط پیدا می‌کند. او فرمانفرمایی، یعنی قوهٔ مقنّنه، را از حکومت، یعنی قوهٔ مجریّه‌ای که قانون را اجرا می‌کند، متمایز می‌کرد. در ***قرارداد اجتماعی***، روسو آریستوکراسی‌ها را به سه نوع تقسیم کرد: طبیعی، انتخابی،

و موروثی. آریستوکراسی موروثی بدترین نوع حکومت است؛ آریستوکراسی انتخابی، بهترین نوع حکومت (III, V). در نظر روسو در حکومت نوعی گرایش ذاتی برای قبضه کردن فرمانفرمایی هست، یعنی فرمان راندن بر مردم، ارباب آنان شدن و محدود کردنشان فقط با زور عریان ــ احکام و قوانینی که قرارداد و پیمان اجتماعی را منحل می‌کنند، قرارداد و پیمانی که یگانه چیزی است که شهروندان را اخلاقاً مکلّف به اطاعت می‌کند. در اینجاست که روسو استفادهٔ سوّم و اصلی‌اش را از استبداد می‌کند. (۳) فرق میان «مستبد» و «جبّار» در اینجا شکل می‌گیرد، که به نظر می‌آید مبتنی بر همان استفاده‌ای باشد که از واژهٔ استبداد در ***گفتاری دربارهٔ منشأ و بنیان نابرابری میان انسان‌ها*** شده است.

در ***قرارداد اجتماعی***، روسو به آن تمایزی باز می‌گردد که در فصل موسوم به «سوء استفاده از حکومت و گرایش آن به انحطاط» مطرح کرده بود:

> برای آنکه به چیزهای مختلف نام‌های مختلف بدهم، هر غاصب اقتدار شاهی را **جبّار** خواهم نامید؛ و هر غاصب اقتدار فرمانفرمایی را **مستبد**. جبّار کسی است که برخلاف قانون قدرت حکومت را در دست می‌گیرد ولی پس از آن از قانون متابعت می‌کند؛ مستبد کسی است که خود را فوق خود قوانین به شمار می‌آورد. بنابراین جبّار ممکن است مستبد نباشد، اما مستبد همیشه جبّار هم هست.

در ***گفتاری دربارهٔ...***، روسو سه مرحله را باختصار توصیف کرده بود، که مرحلهٔ سوّم تبدیل قدرت مشروع به قدرت خودسرانه، به رسمیّت شناختن تمایز میان ارباب و برده، بود که مرحلهٔ پایانی نابرابری است. از بطن بی‌نظمی‌ها و اختلالات پیش از آن، به‌تدریج «کلّهٔ پنهان استبداد» پدیدار می‌شود، که سرانجام موفق می‌شود قوانین و مردم را زیر پا له کند و خود را بر ویرانه‌های جمهوری بر پا کند. اتباع در حکومت استبدادی تابع ارادهٔ اربابشان می‌شوند که فقط هوس‌های خود را دنبال می‌کند. بدین ترتیب، روسو بار دیگر نام استبداد را به افراطی‌ترین مرحلهٔ فساد وصل کرد، مرحله‌ای که در آن پیمان و قرارداد اجتماعی شکسته می‌شود. پس «مستبد فقط تا زمانی ارباب است که قوی‌ترین باشد، و به محض این‌که بتوان او را از قدرت راند، دیگر نمی‌تواند به خشونت اعتراض کند. قیامی که به خفه کردن سلطان

یا پایین کشیدنش از تخت می‌انجامد عملی همان قدر قانونی است که اعمالی که خود سلطان با دست یازیدن به آنها... بر جان و مال اتباع دست‌اندازی می‌کرد» (***مجموعهٔ آثار***، III، ۱۹۱).

آن شیوه‌ای که روسو برای تمیز گذاشتن میان جبّار و مستبد به کار می‌گیرد ویژهٔ خود اوست و با مقولات اندیشهٔ خود او تطبیق دارد. او احتمالاً نخستین کسی بود که مشروعیّت هر پادشاهی‌ای را انکار کرد. این موضع مونتسکیو در مورد پادشاهی (مونارشی) نبود. در مورد جباریّت، مونتسکیو تعریفی به دست داده بود که آن را چنین معنا می‌کرد: «نیّت برانداختن قدرت مستقر، و فراتر از همه قدرت مستقر در دموکراسی. این معنایی بود که جباریّت نزد یونانیان و رومیان داشت» (***روح القوانین***، XIV، xiv، a). در این مورد هم این انگارهٔ روسو که استبداد منشأش فساد است شبیه انگارهٔ مونتسکیو بود، اما در جایی از آن فاصله می‌گرفت که نیّات روسو را آشکار می‌کرد. مونتسکیو معتقد بود که هر شکلی از حکومت می‌تواند به نوعی استبداد که ویژهٔ آن است انحطاط یابد. بنابراین، دموکراسی می‌تواند بدل به استبداد همگان شود (***روح القوانین***، VIII، vi). روسو منکر چنین چیزی بود: «هر شرایطی که همگان بر هر فرد تحمیل کنند نمی‌تواند برای هرکس شاق و طاقت‌فرسا باشد» (***نامه‌هایی از کوهستان***، نامهٔ VIII، ***مجموعهٔ آثار***، III، ۸۴۲).

(ج) اکنون این مسئله مورد پذیرش عموم است که هیچ مجموعه‌ای از اندیشه‌های سیاسی در قرن هجدهم را نمی‌توان یافت که بتوان آن را «استبداد روشنفکرانه» نامید؛ «استبداد روشنفکرانه» اصطلاحی بود که مورخان آلمانی قرن نوزدهم جعل کردند. پیتر گِی در ارزیابی اخیرش در مورد این موضوع، چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

> «**استبداد روشنفکرانه**» از سه جهت تعبیر نامناسب و ناجوری است: نخست این‌که گروه ناهمگونی از حاکمان را به هم پیوند می‌دهد که اشتراکاتشان بسی کمتر از آنی است که این نام جمعی القا می‌کند؛ دوّم این‌که نام اهانت‌آمیز مستبد را بر آنان بار می‌کند که پیشتر در قرن هجدهم بار منفی پیدا کرده بود، بنابراین چیزی را پیشاپیش می‌گوید که نیاز به اثبات دارد؛ و سوم این‌که با صنعتی که به کار می‌گیرد این حاکمان

را بیش از آنی که درواقع بودند به عصر روشنگری پیوند می‌دهد (پیتر گی، **عصر روشنگری**، II، نیویورک [۱۹۶۹]، ۶۸۲).

اندیشهٔ «استبداد قانونی» را آشکارا لومرسیر دولاریویر در کتاب ***نظم طبیعی و ذاتی جوامع سیاسی*** (۱۷۶۷)، و دوپون دونمور در کتاب ***منشأ و پیشرفت علمی تازه*** (۱۷۶۸) صورتبندی کردند. اگرچه فیزیوکرات‌ها همگی طرفدار یک پادشاهی موروثی و قدرتمند بودند، اما نظریّهٔ «استبداد قانونی» آنها عناصر قدرتمندی از اِعمال محدودیت‌های قانونی بر پادشاه داشت؛ آنها نظریّهٔ خود را از «استبداد خودسرانه» متمایز می‌کردند. استبداد خودسرانه در نهایت همان استبداد شرقی مونتسکیو بود که با ویران کردن همهٔ دارایی‌های خصوصی، همهٔ منابع ثروت و صنعت را تباه می‌کرد. اما «استبداد قانونی» حکومتی بر اساس ارادهٔ خودسرانهٔ مستبد نیست، بلکه حکومتی بر اساس گواهی‌های متعدد در مورد ماهیّت چیزهاست. بنابراین، فرمانفرما بیانگر ارادهٔ خویش نیست، بلکه بیانگر چیزهایی است که به نظر می‌آید با قوانین نظم اجتماعی تطابق و هماهنگی دارند. لومرسیر دولاریویر، اقلیدس را الگوی مستبد قانونی خویش قرار داد که با نیروی مقاومت‌ناپذیر گواهی‌ها، بی‌هیچ تناقضی، بر همهٔ مردمان روشنفکر فرمان رانده بود.

هیچ یک از تمایزات و قید و شرط‌های فیزیوکرات‌ها آنها را از استدلال‌های مخالف مابلی، اولباخ، روسو، رنال، و تورگو در امان نداشت. اولباخ نوشت: «استبداد قانونی تناقضی در لفظ است» (*نظام اجتماعی*، لندن [۱۷۷۳]، II، xiii). آری، تأثیر مونتسکیو چنین عظیم بود. روسو در سه مورد به آموزهٔ فیزیوکرات‌ها حمله برد: (۱) انگارهٔ استوارکردن سیاست بر گواهی‌های غیر قابل انکار، ساده‌لوحانه است. «علمِ حکومت چیزی نیست مگر علمِ تلفیق [عناصر]، کاربردها، و انتظارات مطابق با زمان، مکان، و شرایط.» (۲) فیزیوکرات‌ها، مثل آبه سن پیر، معتقد به پیشرفت روز افزون عقل و خرد هستند، اگرچه پیشرفت فزاینده‌ای وجود ندارد. (۳) «استبداد قانونی» اوتوپیایی است زیرا صرفاً فرض را بر این می‌گذارد که مستبد طبق منافع خویش، آن‌گونه‌ای که فیزیوکرات‌ها این منافع را تعریف می‌کنند، حکم خواهد راند، یعنی در هماهنگی با قانون و نفع همگان. روسو نتیجه گرفت که تقریباً

همهٔ انسان‌ها منافع خود را تشخیص می‌دهند، اما به این منافع بی‌اعتنا می‌مانند: «آقایان، اجازه بدهید به شما بگویم، وزن و اهمیتِ بیش از اندازه‌ای برای محاسباتتان قائل هستید، اما توجّه کافی به تمایلات دل انسان و نقش شور و شهوات آن ندارید. نظام شما برای ساکنان یک اوتوپیا بسیار خوب است؛ اما برای فرزندان آدم هیچ ارزشی ندارد» (***نوشته‌های سیاسی روسو***، ویراستهٔ سی. ئی. ووگان، کمبریج [۱۹۱۵]، II، ۱۵۹-۱۶۱).

(د) ***پژوهش‌هایی دربارهٔ منشأ استبداد شرقی*** نیکولا ـ آنتوان بولانژه را اولباخ پس از مرگ او در ۱۷۶۱ در ژنو منتشر کرد و جان ویلکز در ۱۷۶۴ در لندن آن را ترجمه کرد. بولانژه مهندسی بود که، پیرو یک سیل و توفان عظیم جهانی، نظریّه‌ای در مورد تکوین دین و جامعه ساخته و پرداخته کرده بود. بولانژه در پی به دست دادن طرحی از مراحل تاریخی گذر از تئوکراسی به استبداد، به جمهوری، و به پادشاهی (مونارشی)، و بدین ترتیب فراهم آوردن توجیهی فلسفی و تاریخی برای نظریّهٔ استبداد مونتسکیو بود. بولانژه منشأ استبداد را به بت پرستی و تئوکراسی بدوی نسبت می‌داد که از وحشتی نیرو می‌گرفت که بعدها در استبداد پابرجا می‌ماند. در تئوکراسی، این خدایان هستند که قدرت عالیه دارند. حکومت روحانیون تجلّی حکومت فوق طبیعی شمرده می‌شود: ارباب نامرئی در حکومت و سلطهٔ روحانیون که واضع قانون و شریعت شدند شکل انسانی به خود گرفت. حکومت استبدادی به دنبال حکومت روحانیون بود که فرارسید. و با این نوع حکومت تاریخ ثبت شده آغاز شد. بولانژه تلویحاً می‌گفت که اعتقادات دینی ریشه در بیم و امید کسانی دارد که از توفان بزرگ [توفان نوح] جان به در بردند، و علّت این‌که دیدرو و اولباخ نظریّهٔ او را برگرفتند همین بود. بولانژه همچنین امید داشت که منشأ اَشکال حکومت را کشف کند. تز او این بود که پس از وحشت ناشی از توفان بزرگ [توفان نوح]، تاریخ انسان بدل به مبارزه‌ای میان انسان و اندیشهٔ کاذبی که انسان در درون خود حمل می‌کرد، یعنی این اندیشه که نهادهای سیاسی باید تجلّی تنها قدرت و فرمانروای واقعی، یعنی خدا، باشند. اولباخ در کتاب‌های ***سرایت مقدّس*** و ***نظام اجتماعی*** دیدگاه‌های مشابهی را بیان کرد.

بنابراین ممکن است به نظر بیاید که مفهوم استبداد از نظر سیاسی در این دوران

در اوج خود بود، و همچون سلاحی سیاسی به‌کار گرفته می‌شد، و از نظر فکری هم مُد روز بود، مثلاً در میان پژوهشگران تاریخ و جامعهٔ انسانی که «روشنگری اسکاتلندی» به وجود آورده بود. آدام فرگوسن بخش نهایی **رساله در باب تاریخ جامعهٔ مدنی** (۱۷۶۷) را «در باب فساد و بردگی سیاسی»، و فصل آخر آن را «در باب پیشرفت و ختم استبداد» نام نهاد. اما فرگوسن نشان داد چگونه مفاهیم فساد و استبداد را می‌توان با خوش‌بینی نسبت به آینده ترکیب کرد:

> فقر ملّی... و سرکوب تجارت راه‌هایی هستند که استبداد از خلال آنها ویرانی خودش را رقم می‌زند... زمانی که طبیعت انسانی به اوج فسادش می‌رسد، در واقع شروع به اصلاح خودش می‌کند... انسان‌هایی که بردباری، صداقت، و توانایی واقعی دارند در هر صحنه‌ای جایگاه مناسب خود را می‌یابند... دولت‌هایی که آنها تشکیل می‌دهند... دوام می‌یابند،... و... شکوفا می‌شوند (ادینبرو [۱۹۶۶]، ص‌ص ۲۷۸ـ۲۸۰).

اما آموزهٔ استبداد، زمانی که برای مقاصدی چنین متعدد و توسّط گروه‌های ناهمگون به‌کار گرفته شد، اندک اندک با استعمال عمومی‌اش مهمتر و مهمتر شد. و مدارک و گواهی‌هایی که این مفهوم بر اساس آنها پی‌ریزی شده بود جداً مورد جدل و مناقشه قرار گرفتند، نخست توسط ولتر، و بعد با حدّت بیشتر توسط آبراهام ـ ایاسینت آنکتیل ـ دوپرون (۱۷۳۱ـ۱۸۰۵)، پژوهشگر پیشگام در زمینهٔ زبان‌ها و تاریخ شرق. حملهٔ او به مونتسکیو و نظریّهٔ استبدادی که نظریّه‌ای تجربی و قابل اِعمال بر امپراتوری‌های شرقی به نظر می‌رسید که در ردهٔ حکومت‌های استبدادی جای می‌گرفتند، چنان سخت و جدّی بود که احتمالاً بحق می‌بایستی این مفهوم کنار گذاشته شود، دست‌کم تا زمانی که کار قابل استنادتری از آنچه تا آن زمان انجام گرفته بود انجام می‌گرفت. جالب است اگر گمانه زنی کنیم که هگل، مارکس، و انگلس، اگر ***قانونگذاری شرقی*** (۱۷۷۸) آنکتیل ـ دوپرون را خوانده بودند، دربارهٔ استبداد چه می‌نوشتند. چون این کتاب از آثار اصیل عصر روشنگری بود که نگاه جهان‌وطنانه‌ای به دیگر تمدّن‌ها داشت، حال آن‌که هگل، مارکس، و انگلس شرق را پست‌تر از اروپایی می‌دانستند که به‌تنهایی اصل پیشرفت را در اختیار داشت.

(هـ) آنکتیل ـ دوپرون، فرزند یک خواربارفروش، مجذوب اشاراتی شده بود که

از *اوستا*، کتاب مقدس زرتشت پیامبر، شنیده بود؛ زرتشتی که بنیانگذار دین رسمی ایرانیان در دورهٔ هخامنشیان بود. هخامنشیان همان سلسله‌ای بودند که یونانیان به هنگام جعل واژهٔ استبداد برای بار نخست در نظر داشتند. هیچ‌کس در اروپای قرن هجدهم نمی‌توانست *اوستا* را از زبان اوستایی به زبان خودشان برگرداند. آنکتیل عازم هند شد و پارسیان هند را مجاب کرد که آنچه از کتاب مقدسشان می‌دانند به او بیاموزند، و پس از زندگی در هند در فاصلهٔ ۱۷۵۵ تا ۱۷۶۱ به فرانسه بازگشت و ترجمهٔ خود از *اوستا* را منتشر کرد. اما دید که اذهان اکثر اروپاییها بر دانش و شناخت تازه از شرق بسته است، زیرا تصویری که مونتسکیو از استبداد شرقی پرداخته بود همهٔ ذهن آنان را اشغال کرده بود و حرمت زیادی برای آن قائل بودند. آنکتیل می‌گفت که نسبت دادن استبداد به کشورهای عثمانی، ایران، و هند هیچ پایه و اساس و محملی ندارد، زیرا در این کشورها مالکیت خصوصی هست و حاکمان مقید به احکام قانون مکتوب هستند. مونتسکیو بر پایهٔ گزارش‌های غیردقیقی که صلاحیت ارزیابی‌شان را هم نداشت،گواهی‌هایی راگزینش کرده بود که با مقاصد او جور باشند. تازه، مسئله صرفاً از نظر تاریخی نبود که جالب توجه بود. آنکتیل تصریح می‌کرد که این تصویر کژ و کوژ و تحریف شده از شرق بهانه‌ای به دست اروپاییان از جمله انگلیسی‌ها در هند داده بود که اراضی و ثروت بومی را مصادره کنند و به یغما ببرند. اگر تحت استبداد هیچ مالکیت خصوصی وجود نداشت، پس فاتحان می‌توانستند همه چیز کشور را غصب کنند چون اموالِ مستبدِ شکست خورده بود. آنکتیل در کتاب *قانونگذاری شرقی* (۱۷۷۸) استثمار مردم هندوستان به دست خارجیان را مردود شمرد و کتابش را هم به همین مردم تقدیم کرد.

آنکتیل نخوت و حرص و آز غرب را تقبیح می‌کرد، غربی که فکر می‌کرد همه چیز را می‌داند، حال آن‌که در واقع هیچ چیز از بقیّهٔ جهان نمی‌دانست و اروپایی‌ها از فراز هرمی که بر پایهٔ دانش کلاسیک یونانیان و رومیان درست کرده بودند، دیگر تمدّن‌ها را به دیدهٔ تحقیر و استخفاف می‌نگریستند و البتّه بر سرشان منّت می‌گذاشتند و غارتشان می‌کردند. در این واقعیّت طنز و باژگونگی بسیار بود که مفهوم استبداد از آغاز بر اساس الگو قرار دادن ایرانیان ساخته و پرداخته شده بود،

ایرانیانی که بربرهایی تلقی می‌شدند که رضایت به چنین حاکمیّتی داده‌اند زیرا طبعاً برده‌اند. آنکتیل، که زبان باستان ایرانیان را آموخته و تاریخ‌شان را مطالعه کرده بود، به مواجهه با مفهوم استبداد پرداخت، مفهوم استبدادی که تحولات زیادی را از سر گذرانده بود.

آنکتیل با مدارک مثبته به حمایت از موضعی پرداخت که بل و ولتر پیشتر از آن خبر داده بودند: استبداد شکل شاخص و متمایزی از حکومت نیست، بلکه نقض پادشاهی و اصول قانونی خود آن است. آنکتیل از همهٔ کارهای حاکمان آسیایی دفاع نمی‌کرد. آنچه می‌گفت این بود که واقعیات نشان می‌دهند که سوء استفاده‌های حاکمان از قدرت خلاف آن چیزی بود که به فرمانروایی‌شان مشروعیت می‌بخشید. از این لحاظ تفاوتی میان آسیا و اروپا نبود.

۷. (الف) با توجه به شاخصیت مفهوم استبداد در واژگان سیاسیِ دشمنان پادشاهی فرانسه در قرن هجدهم، جای شگفتی نیست که این واژه را بسیاری از کسانی که دلشان می‌خواست همه یا بخشی از انقلاب را توجیه کنند به کار گرفتند. اما عدهٔ قلیلی می‌توانستند پیش‌بینی کنند که روبسپیر و سن ژوست و مارا (Mara) با چنان اصطلاحاتی به دفاع از «دورهٔ وحشت» بر خواهند خواست، حال آنکه معلوم شد که این واژه‌ها برای منتقدان لیبرال «دورهٔ وحشت» و «دورهٔ ناپلئون»، کسانی چون مادام دو استال و بنژامن کونستان، هم جذّاب و وسوسه‌کننده است.

توصیف «دورهٔ وحشت» به عنوان «استبداد آزادی» از توصیفات دشمنان نبود، بلکه توصیف خود روبسپیر بود که می‌خواست ثابت کند وحشت و پرهیزگاری، هر دو، ضروری هستند؛ «اگر بهار حکومت مردمی در دوران صلح پرهیزگاری باشد، بهار آن در دوران انقلاب همزمان پرهیزگاری و وحشت است. بی‌پرهیزگاری، خشونت مرگبار است؛ بی‌وحشت، پرهیزگاری قدرتی ندارد» (گزارش به کنوانسیون، پنجم فوریه ۱۷۹۴). روبسپیر مفاهیم استبدادی راکه در مونتسکیو و روسو یافته بود اختیار کرد. مونتسکیو به هر یک از انواع حکومت یک اصل یا حسّ کارکردی نسبت داده بود: این اصل برای جمهوری‌ها فضیلت و پرهیزگاری مدنی بود؛ برای حکومت استبدادی ترس بود. روبسپیر «وحشت» را جایگزین «ترس» مونتسکیو کرد، انگار که بخواهد اذعان کند که وحشتِ به کار گرفته شده، هم بزرگ‌تر از ترس است، هم

فعّال‌تر و کارآمدتر. خود روبسپیر می‌پرسید، آیا استفاده از واژهٔ وحشت بر «کمیتهٔ امنیّت عمومی» مُهر استبداد نمی‌زند:

> گفته شده است که وحشتْ بهار حکومت استبدادی است. پس آیا حکومت شما شبیه حکومت استبدادی است؟ بله، دقیقاً همان طور که شمشیری که در دستان قهرمانان آزادی می‌درخشد شبیه اقمار جبّاران است. وقتی که مستبد از وحشت سود می‌جوید تا بر اتباع خشن بارآمده‌اش حکومت کند، در مقام استبدادی‌اش برحق است؛ و وقتی که شما از وحشت سود می‌جویید تا دشمنان آزادی را به هراس اندازید، در مقام بنیان‌گذاران جمهوری برحق هستید. حکومتِ انقلاب، «استبدادِ آزادی» بر جبّاریت است. آیا باید از زور فقط برای حفاظت از جنایت استفاده کرد؟ (همان).

روبسپیر از وحشت دفاع می‌کرد و آن را ابزار دفاع از خود، انتقام قرن‌ها ستم و سرکوب، و آمادگی برای دگرگونی‌های عمیق می‌خواند. اما او در دایرهٔ واژگان استبداد بود که چنین می‌کرد و به چیزهایی از این قبیل ارجاع می‌داد: «آن فضیلت عمومی که این همه شگفتی آفریده است»، برتری و تفوق مردم آزاد بر سایر ملل، خاطرات پیروزی آتن و اسپارت بر جبّاران آسیا (ملغمه‌ای از جبّاریت واستبداد)؛ ارتباط میان فساد و استبداد با واژگانی که یادآور روسو بودند: «ملتی واقعاً فاسد است که پس از عاری شدن تدریجی از شخصیت و از دست دادن آزادی‌اش، از دموکراسی به آریستوکراسی و از آریستوکراسی به پادشاهی گذر می‌کند؛ این مرگ ملت بر اثر فرسودگی است». (همان).

سن ژوست از فرمول متفاوتی استفاده می‌کرد: «حکومت جمهوری اصلش یا فضیلت و پرهیزگاری است یا وحشت». (***مجموعهٔ آثار سن ژوست***، ویراستهٔ شارل واله، ۲ جلد، پاریس [۱۹۰۸]، II، ۵۳۸). وحشت موقتاً فقدانِ آن نهادهایی را جبران می‌کند که جمهوری برای سرکوب عادات بدی که مخلوق فساد و استبداد است به وجود خواهد آورد. بنابراین، وحشت باز تولید جمهوری را مقدور و میسر می‌کند. صورتبندی مارا (Mara) به صورتبندی روبسپیر نزدیک‌تر بود: «با خشونت است که آزادی باید استقرار یابد، و لحظهٔ سازمان دادن موقّتیِ استبدادِ آزادی برای

محو کردن استبداد شاهان فرا رسیده است.» (سوبول، *تاریخ انقلاب فرانسه*، پاریس [۱۹۷۰]، I، ۳۵۸).

·(ب) در نوشته‌های مادام دو استال مفاهیم آریستوکراتیک و پروتستانی استبداد چنان انطباق داده شدند که انقلاب، حکومت وحشت، و بناپارتیسم را بتوانند در بر بگیرند. «تز اشرافی» در این سخن او انعکاس یافته است که در اروپا «آزادی باستانی است و استبداد مُدرن؛ آزادی فقط در دوران باستان پرورانده شده و تکوین یافته است» (*ملاحظاتی در باب انقلاب فرانسه*، I، فصل II). «آسیا همیشه مقهور استبداد بوده است، و تمدّن در آسیا هرچه بوده است ساکن و راکد مانده است.» (همان، فصل I). از نظر او در تاریخ فرانسه مستبدان بزرگ لوئی چهاردهم و ناپلئون هستند ــ به دلیل حملات آنان به آزادی در وطن، و توسّل دائمی آنان به جنگ تحت نام افتخار ملّی. او برای کسانی که دوران سلطنت لوئی چهاردهم را دوران آرامش و شکوه و افتخار معرفی می‌کردند، اعمال وحشیانه و بی‌رحمانهٔ او را یادآوری می‌کرد، از جمله لغو فرمان نانت، پیش‌درآمدی برای مجازات یک طبقهٔ کامل از اشخاص، که کنوانسیون هم در اعمالش علیه مهاجران و آریستوکرات‌ها همین کار را پی گرفت. علّت انقلاب نهایتاً استبداد و جنگ‌های لوئی چهاردهم بود؛ این او بود که الگوی ناپلئون قرار گرفت: هر دو می‌دانستند که استبداد در فرانسه مستلزم به راه انداختن جنگ‌های خارجی است؛ یکی فرانسه را ورشکسته و سازمان یافته برای استبداد باقی گذاشت، آن دیگری کشور را شکست خورده و تحقیر شده بر جای گذاشت. مستبد را نباید با پیروزی‌های نظامیِ موقتی‌اش داوری کرد، بلکه باید بر اساس شرایطی که کشور را بر جای می‌گذارد به قضاوتش نشست.

ناپلئون سازمان استبداد را در فرانسه تکمیل کرد. او با حذف همهٔ گروه‌های میانجی، با ویران کردن آزادی مطبوعات، و با تبدیل مردم به بردگان چاپلوس خودش، مانع از این شد که کسی بتواند حقیقت را با او در میان بگذارد. مادام دو استال می‌نویسد، این امر سبب سقوط او در روسیه شد. در داخل هم او در پی آن بود که یگانه حاکم باشد، اما نمی‌توانست از منطق استبداد بگریزد. او مجبور بود که جزء به جزء قدرتش را به عاملان رشوه‌خوارش بفروشد و بعد هم ناچار شود به آنها رشوه بدهد. آن استبداد نظامی‌ای که او به وجود آورد سبب شد که چشم‌انداز آزادی در

فرانسه حتی تیره و تارتر از دوران پس از لوئی چهاردهم شود. «جباریت یک نوکیسه است، استبداد یک ارباب بزرگ؛ اما هر دو با عقل و خرد بشری ناسازگارند.» (**ملاحظات**، II، بخش VI، فصل ۱۲). مادام دو استال نتیجه می‌گیرد که آزادی، که در آغاز امتیازی آریستوکراتیک بود، بایستی با آن احساس برابری که الهام‌بخش انقلاب بوده است آشتی داده شود. در قرن نوزدهم دیگر دفاع از آزادی‌های موردی بدون ارجاع به مزایای آن برای همگان ممکن نبود.

اگرچه مادام دو استال آزادی را چیزی می‌دانست که باید با روح قرن جدید تطبیق داده شود، نظر او دربارهٔ بناپارتیسم بر تازگی آن تأکید نمی‌کرد. استبداد مفهومی نسبتاً ایستا شده بود، نه مفهومی پویا و تکامل یابنده. رکودی که گفته می‌شد استبداد شرقی به بار می‌آورد، پیامدهای ناشی از ساختار و اصول آن، همه به صورت مسائل و اموری ازلی و ابدی عرضه می‌شدند. مادام دو استال میان ناپلئون و لوئی چهاردهم نوعی تداوم و پیوستگی می‌دید، نه یک گسست جدّی.

اما بنژامن کونستان بر عناصری دیگر و تازه در دورهٔ وحشت و دورهٔ امپراتوری تأکید می‌کرد. او اول بار در کتاب ***دربارهٔ روحیّهٔ فتح*** (۱۸۱۳) این نکته را پیش نهاد که استبداد نوع کهنه و ساکن سلطه است. آنچه در دورهٔ وحشت و تحت حکومت ناپلئون رخ داده بود پیدایش رژیمی بسیار فعّال‌تر بود که به دلیل عناصرِ انقلابی و دموکراتیکش به لایه‌های عمیق‌تری نفوذ می‌کرد و پایهٔ تازه‌ای برای قدرتش داشت. بنابراین کونستان واژهٔ «غصب» را برای توصیف این شکل از حکومت که ناپلئون اِعمال می‌کرد جعل کرد، و اعلام کرد این شکل از حکومت بدتر از استبداد است. اگرچه کونستان همیشه در صورتبندی واژه‌ها و اصطلاحات دقیق نبود، اما چنین القا می‌کرد که «غصب» از همان ساختارهای از پیش موجود استبدادی استفاده می‌کند، اما به شکل خاص خود این کار را می‌کند، و نوع تازه‌ای از سرکوب را با عوام‌فریبی، تبلیغات، شعارهای دموکراتیک، بسیج نظامی توده‌ها، و شکستن ساختارهای جامعه‌ای ساده مقدور و ممکن می‌کند.

اما داوریِ نهایی او این بود که «غصب»، مثل روحیّهٔ فتح و نظام استبداد، نابهنگام و ناسازگار با روحیّهٔ تجاری و صلح‌خواهی جامعهٔ مدرن است. و دورهٔ وحشت را هم به آرمان‌های غیر قابل تحقق آن نسبت می‌داد که مقلدان جمهوری‌های

باستان، نظیر روسو و مابلی، که تفاوت میان جوامع باستان و جوامع مُدرن را درک نمی‌کردند، صورتبندی کرده بودند. مدافعان فضیلت سیاسی باستانی دیدند که آن نوع آزادی که در پی‌اش بودند جز با استبداد محقق نمی‌شود. و این آنان را گرفتار تناقض‌های مرگباری می‌کرد که سبب رفتن به سوی کنترل کامل بر اندیشه و بیان شد، تلاش بسیار خودسرانه‌تری از استبداد رژیم کهن برای استفاده از دولت در جهت ارعاب شهروندان. ناپلئون از این تمهیدات تازه حداکثر استفاده را کرد و از نفرتی که مردم از استفاده از این تمهیدات داشتند بهره برد. ترس از ژاکوبنیسم جزو بزرگ‌ترین دارایی‌های او بود.

استبداد در نظر کونستان رگه‌هایی از شکل کهن‌تر و ایستاتر حاکمیت را داشت که با فرمان راندن در سکوت همهٔ اَشکال آزادی را منع و بحث را قدغن می‌کرد و طالب اطاعت منفعلانه بود. اما استبداد دست‌کم به اتباعش اجازه می‌داد سکوت اختیار کنند؛ غصب «اتباع را محکوم به سخن گفتن می‌کند، آنها را تا حریم خصوصی اندیشه‌شان دنبال می‌کند؛ و مجبورشان می‌کند به وجدانشان دروغ بگویند؛ و آخرین تسلّای مظلومان را از آنها می‌گیرد» (**مجموعهٔ آثار**، ویراستهٔ آلفرد رولن، پاریس [۱۹۵۷]، ص‌ص ۱۰۰۴ـ۱۰۴۵).

(ج) هگل جایگاه ویژهٔ مهمی به مفهوم استبداد بخشید، اما این جایگاه مربوط به آغاز تاریخ بود. در **فلسفهٔ تاریخ**، هگل اعلام می‌کند:

> تاریخ جهان از شرق به غرب حرکت می‌کند، زیرا اروپا مطلقاً پایان تاریخ است ... شرق فقط **یک تن** را آزاد می‌دانسته و تا به امروز هم می‌داند؛ جهان یونانی و رومی **برخی** را آزاد می‌دانست؛ جهان ژرمن **همه** را آزاد می‌داند. بنابراین، نخستین شکل سیاسی که در تاریخ می‌بینیم **استبداد** است، دوّمی، **دموکراسی** و **آریستوکراسی**، و سوّمی **مونارشی**.

بدین ترتیب هگل مفهوم استبداد را در چارچوب مراحل جای داد؛ غایت‌شناسی او به اروپا ختم می‌شد.

هگل اعلام کرد تجربهٔ شرقی، علی‌رغم ثباتش، خصلتی که پیشتر ارسطو ستوده بود، «غیرتاریخی» است:

ما در یک سو تداوم، ثبات ــ امپراتوری‌های متعلق به مکان ــ و تاریخ غیرتاریخی را می‌بینیم. دولت‌های مورد بحث، بی‌آن‌که در خود تغییر کنند، یا در اصول حیاتشان تغییری پدید آید... در کشمکشی بی‌وقفه هستند که موجب ویرانی و انهدام سریع می‌شود. این تاریخ نیز... واقعاً غیرتاریخی است، چون صرفاً تکرار همان ویرانی شاهانه است.

هگل، علی‌رغم این نگاه تحقیرآمیزش به شرق، توجّه نسبتاً زیادی به شرق نشان داد. در شرق ما نوعی آزادی سیاسی می‌یابیم که آزادی سوبژکیتو را می‌پروراند، اما نه وجدان یا وظیفه را. شرقی‌ها در قانون نه ارادهٔ خود، بلکه ارادهٔ کاملاً بیگانه با خود را بازمی‌شناسند.

در میان ملت‌های آسیایی، هگل فقط برای ایران نقشی در تاریخ جهان قائل می‌شود: ایران گذار بیرونی را به زندگی یونانی داد، حال آن‌که گذر درونی را مصر داد. مصر و ایران بر روی هم یک معمّا هستند که راه حلشان در جهان یونانی یافته شد.

هگل «جنگ‌های ایرانی» را دوران تعیین‌کننده‌ای می‌داند که در آن روح یونانی با مردم پیشاتاریخی جهان برخورد کرد:

استبداد شرقی ــ جهانی وحدت یافته تحت حاکمیّت یک خدایگان و فرمانفرما ــ از یک سو، و دولت‌های جدا افتاده ــ کم اهمیّت از نظر دامنه و منابع، اما جان گرفته از فردیتِ آزاد ــ از سوی دیگر، رو در روی هم قرار گرفتند... در تاریخ هرگز تفوق قدرت روحی بر توان مادی... چنین با شکوه تجلّی نیافته بود.

هگل مفهوم استبداد را به سه شکل به کار می‌گیرد: (۱) تعمیم‌های ناشی از نظرش دربارهٔ تاریخ و ساختار درونی استبداد شرقی؛ (۲) نمونهٔ آرمانی استبداد در کلّ، که می‌تواند وصف هر حکومتی باشد؛ (۳) یکسان‌شماری آن با نظام‌های سلطه‌ای نظیر ارباب ـ برده، و ارباب ـ واسال. چنین تقسیماتی فقط برای مقاصد توضیحی و بازنمایاننده است؛ خود هگل، که شیوهٔ فلسفی‌اش او را وامی‌داشت بکوشد فلسفهٔ تاریخش و پدیدارشناسی روحش را با مطالعهٔ دولت و اَشکال آن سنتز کند، احتمالاً چنین تقسیماتی را رد می‌کرد. ***فلسفهٔ حق*** نه تنها با بخش‌هایی

دربارهٔ مراحل یا مراتب روح (پاراگراف ۳۵۲-۳۵۳) پایان می‌گیرد، بلکه هر یک از این مراحل و مراتب با قلمرو یا مرحله‌ای در تاریخ جهان یکسان شمرده می‌شود، که نخستین‌شان مرحله یا قلمرو شرقی است (پاراگراف ۳۵۵).

(۱) هگل در مقاله‌ای که در دورهٔ فرانکفورتش نوشت، می‌نویسد شرقی‌ها شخصیّت ثابتی دارند که هرگز تغییر نمی‌کند. جوهر روح شرقی زور است؛ یک تن حکم می‌راند و بقیه تسلیم می‌شوند. بسته بودن شخصیت آنان مجالی برای عشق فراهم نمی‌آورد؛ برای همین اتباع باید با قانونی مقیّد شوند که نسبت به آنان بیرونی است. بنابراین شرق دو گرایش آشکارا متناقض دارد که کاملاً به هم آمیخته‌اند: شهوت سلطه بر همگان و تسلیم داوطلبانه به همهٔ اشکال بردگی. بر این هر دو، قانون ضرورت حاکم است (کارل روزنکرانتس، **زندگی هگل**، برلین، [۱۸۴۴]، ص‌ص ۵۱۵-۵۱۸). هگل تعریف ارسطو از استبداد را که بر پایهٔ بندگی طبیعی بود و پرداختن مونتسکیو به فقدان عشق در حرمسراهای شرقی را با هم ترکیب کرده بود. «شکل حکومت تئوکراتیک است، و حاکمِ کاهنِ اعظم خودِ خداوند تلقی می‌شود؛ قانون اساسی و قانونگذاران عین دین هستند» (*فلسفهٔ حق*، پاراگراف ۳۵۵). تمایزات مبتنی بر آیین‌های خرافی، اَعراض قدرت شخصی، حاکمیّت خودسرانه، و تفاوت‌های طبقاتی به صورت کاست‌های موروثی متبلور می‌شوند. تاریخ استبداد قصهٔ دگرگشت‌ها و زیر و زبر شدن‌های شورش، خشونت پادشاهی، جنگ داخلی، و برانداختن دولت در داخل و خارج است (همان، پاراگراف ۲۸۶).

(۲) هگل دلش می‌خواست فرمانفرمایی، به آن معنای مورد نظر خودش، را از استبداد متمایز کند، استبدادی که کیفیّات ذاتی پادشاهی قانونی و بوروکراسی عقلاتی را نداشت. فرمانفرمایی باید از قدرت و خودسری محض یا استبداد متمایز شود، استبدادی که به معنای «... هر حالتی از امور است که در آن قانون از میان رفته و ارادهٔ خاص، چه ارادهٔ پادشاه باشد چه ارادهٔ اوباش، قانون به حساب آمده یا جای قانون را گرفته است...» (همان، پاراگراف ۲۷۸). «پادشاهیِ قانونی، سلطنتِ آزادی و قوانین است که پادشاه هم تابع آن است؛ استبداد یعنی ارادهٔ بی قید و بند یک فرد.» (دایرةالمعارف تاریخ فلسفه، پاراگراف E ۵۴۴).

(۳) پیشتر گفتیم که هگل مرادش از استبداد شرقی نظام خاصی از سلطه بود. در

پدیدارشناسی روح (A ،IV) بخش مبسوطی هست که بـه رابطهٔ اربـاب ـ بـرده یـا خدایگان ـ خادم می‌پردازد، و بخش دیگری که به رابطهٔ میان آزادی مطلق و وحشت می‌پردازد که منجر به نوع دیگری از سلطهٔ مطلق می‌شود (VI ، B ، III)، اگرچه هگل اشاره‌ای به «استبداد آزادی» نمی‌کند. در *فلسفهٔ حق*، هگل جایگاه اخلاقی بردگی را مورد بحث قرار می‌دهد. او هر دو توجیه بردگی را با اشاره به «زور جسمانی، اسارت در جنگ، حفظ و نجات جان، حفظ دارایی، تعلیم و تربیت، نوعدوستی، رضایت خود برده» رد می‌کند و این توجیهات را نامناسب و ناکافی ارزیابی می‌کند؛ در ضمن استدلال‌هایی در مورد بی‌عدالتی مطلق بردگی اقامه می‌کند (پاراگراف ۵۷). طبق نظر هگل، تا زمانی که نپذیریم اندیشهٔ آزادی فقط از طریق دولت می‌تواند متحقّق شود، نخواهیم توانست به بنیان درستی برای محکوم کردن بردگی دست یابیم.

هگل دو موضع دیگر در *فلسفهٔ حق* گرفته است که شایستهٔ توجّه است: (۱) این نظر که «دیالکتیک درونی جامعهٔ مدنی آن را ــ یا به هر صورت یک جامعهٔ مدنی خاص را ــ به فراسوی محدوده‌اش به جستجوی بازارها، و بنابراین وسایل ضروری معاشش در دیگر سرزمین‌ها می‌کشاند که یا با کمبود کالاهایی مواجـهند کـه ایـن جامعه بیش از نیاز تولید کرده است، یا کلاً در صنعت عقب افتاده است، و غیره» (پاراگراف ۲۴۶). (۲) هگل از «حق مطلقِ... قهرمانان برای بنیان نهادن دولت‌ها» سخن به میان می‌آورد (پاراگراف ۳۵۰). «همان ملاحظه توجیه‌گرِ این است کـه ملت‌های متمدن، آنهایی را که از نظر نهادی عقب مانده‌اند و پشت سر این ملّت‌ها حرکت می‌کنند بربر به حساب آورند و همچون بربرها با آنها رفتار کنند... ملت متمدّن آگاه است که حقوق بربرها با آنها برابر نیست و خودمختاری آنان را فقط یک صورت ظاهر به حساب می‌آورد» (پاراگراف ۳۵۱). دور ـ نگـاه‌های[1] هگـل درمورد دینامیک و توجیه استعمارگری را بعداً مارکس به شیوهٔ خاص خـودش پروراند.

مارکس علاقه‌ای به جوامع شرقی به خودی خود نداشت. نخستین اشارهٔ او به این جوامع در *مانیفست کمونیست* (۱۸۴۸) آمده است:

1- vision

> بورژوازی نمی‌تواند بدون متحول کردن انقلابیِ ابزارهای تولید، و همراه با آن متحوّل کردن انقلابی کل روابط جامعه، به حیاتش ادامه دهد... بورژوازی کشورهای بربر و نیمه بربر را به کشورهای متمدن، ملّت‌های دهقان را به ملّت‌های بورژوازی، و شرق را به غرب وابسته کرده است. (فصل I)

واحد تجزیه و تحلیل گنگ و مبهم بود: «شرق»، «ملت‌های بربر و نیمه بربر»؛ سرمایه‌داری اروپایی مرکز صحنه را اشغال می‌کرد. داستان مارکس با همان واژه‌ها و اصطلاحات هگل بازگفته می‌شود: «امپراتوری‌های شرقی همیشه زیربنای اجتماعی بی‌تغییری دارند که با تغییر مدام در اشخاص و قبیله‌هایی که روبنای سیاسی را به خود نسبت می‌دهند همراه است.» (آوینری، ***کارل مارکس دربارهٔ استعمارگری***، ص. ۹).

مارکس فقط یک بار کوشید به سبک هگلی آسیا را در طرح کلّی تحوّل و تغییرش جای دهد. مارکس در ***مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی*** (۱۸۵۹) می‌نویسد: «در طرحی کلّی می‌توانیم شیوه‌های تولید آسیایی، باستانی، فئودالی، و بورژوایی مدرن را به عنوان دوره‌های پیشرفت در فرماسیون اقتصادی جامعه مشخص کنیم.» (آوینری، ص‌ص ۳۳-۳۴).

مارکس شباهت میان همهٔ جوامعی را که با این عنوان که شیوهٔ تولید آسیایی یا شرقی دارند یک کاسه‌شان می‌کرد، صرفاً فرض می‌گرفت، نه این‌که اثبات کند. مارکس از این فرض که در شرق مالکیّت خصوصی زمین وجود ندارد، نظریّهٔ قدرت متمرکز استبدادی دولت را پروراند که کارهای عمومی ضروری و حیاتی، خصوصاً آب‌رسانی را، به دلیل نیازهایی که ناشی از اقلیم است، انجام می‌دهد. این سازمان سیاسی مبتنی بر شیوه‌ای از تولید بود که وجه تمایزش با دیگر شیوه‌ها، وجود روستاهای خودکفا بود. مارکس در ***کاپیتال*** از روستاهای خودکفایی بحث می‌کند که بخش دیگری از الگوی او بود: «سادگی سازمان تولید در این اجتماعات خودکفا... کلید معمّای لایتغیّر بودن جوامع آسیایی را به دست می‌دهد...» (جلد I، فصل ۱۴، بخش ۴). شاید پیچیده‌ترین الگوی مارکس در **گروندریسه** مطرح شده است. در **گروندریسه**، مارکس توضیح می‌دهد چگونه بر فراز جامعهٔ روستایی، یک واحد

بالاتر هست که کارهایی مثل آب‌رسانی و تأمین حمل و نقل را انجام می‌دهد. در عوض، این واحد بالاتر، محصول اضافی جامعهٔ روستایی را به صورت باج و خراج و در کارهای مشترک برای بزرگداشت و نیایش واحد می‌ستاند؛ تا حدودی مستبد واقعی، و تا حدودی وجودِ خیالیْ قبیله‌ای، خدا. بنابراین، استبداد شرقی ظاهراً منجر به فقدان مالکیت می‌شود؛ در واقع بنیان استبداد شرقی مالکیت قبیله‌ای یا مالکیّت مشترک است (کارل مارکس، ***فرماسیون‌های اقتصادی پیش سرمایه‌داری***، ویراستهٔ ئی. جی. هابزبام، نیویورک [۱۹۶۵]، ص‌ص ۶۹-۷۱).

مارکس به دلیل این تحلیلی که می‌کرد ناچار بود نتیجه بگیرد که جامعهٔ شرقی نمی‌تواند از درون متحول شود. آن‌گاه توسعهٔ استعماری اروپایی را گامی بیرحمانه اما ضروری به سوی سوسیالیسم جهانی توصیف می‌کرد. درست همان طور که انگلس نوشته بود که «فتح الجزایر واقعیتی مهم و خوش برای پیشرفت تمدّن است» (آوینری، ص. ۴۳)، مارکس هم در مورد هند می‌گفت: «انگلستان باید مأموریتی دوگانه را در هند به انجام رساند: یکی تخریبی و دیگری باز آفریننده ـ از میان بردن جامعهٔ آسیایی کهن، و پایه‌گذاری مادّی جامعهٔ غربی در آسیا.» (همان، ص. ۱۲۵). مارکس هرگز بر بی‌رحمی نسبت به آسیایی‌ها یا استثمار آنها صحّه نگذاشت، اما به نظر نمی‌آید که فکر می‌کرده است آسیایی‌ها وقتی که کشورشان مطیع و منقاد می‌شود و فرهنگشان تخریب می‌شود چیز زیادی را از دست می‌دهند. زیرا مارکس در چشم‌انداز اروپایی محض هگل سهیم بود. هر دو از منابعی استفاده می‌کردند که آنکتیل دوپرون محکومشان کرده بود: هر دو فرهنگ والای آسیایی را، در مقایسه با فرهنگ اروپایی، بربری یا نیمه بربری ارزیابی می‌کردند. به این مطلب، آنکتیل پاسخ داده است:

> مقصود از مردمان بربر چیست؟ علی‌رغم همهٔ دانشی که ما داریم، علی‌رغم همهٔ رفتارها و آدابمان، علی‌رغم تمدّنمان، اگر یونانیان باستان دوباره ظهور می‌کردند، با ما همچون بربرها رفتار می‌کردند. آیا حق داشتند چنین کنند؟ بگذارید این الفاظ جانبدارانه را رها کنیم. بگذار باور کنیم که هر مردمی، هر قدر متفاوت از ما، تواناییِ ارزشمند بودن، داشتن قوانین، بهره‌بردن، و داشتن عقاید معقول را دارند. (***قانونگذاری شرقی***، V).

(د) در یک مقطع در قرن نوزدهم، مفهوم استبداد دوباره به نظر برخی متفکران مفهومی کهنه و منسوخ آمد، متفکرانی که احساس می‌کردند استبداد ربطی به مهمترین مسائل سیاسی قرن ندارد. چنین نمود که قدرت مطلقه، چه در دست حکومت چه در دست جامعه، دیگر به صورت تهدیدی بزرگ وجود نداشته باشد. به‌عکس، مجموعهٔ عناصری که وارد مفهوم استبداد شده بود دیگر به نظر نمی‌آمد که ارزش به حساب آوردن داشته باشد. اگرچه کونستان چیزی شبیه این گفته بود، اما این توکویل بود که آن را در شگفت‌ترین و جالب‌ترین شکلش عرضه کرد.

در یکی از مشهورترین بخش‌های *دموکراسی در آمریکا*، توکویل به جوامع دموکراتیک در برابر خطر سلطهٔ اکثریت در مسائل عقیدتی هشدار می‌دهد. در بخش اوّل این اثر (۱۸۳۵)، توکویل هنوز مردّد بود که آیا این شکل جدید از سلطهٔ اجتماعی را استبداد اکثریت بخواند یا جباریّت اکثریت. او از این دو واژه مترادفاً استفاده کرد. در فصل‌های پایانی بخش دوّم، که پنج سال بعد به چاپ رسید، توکویل هم وسعت دید بیشتری نسبت به بزرگ‌ترین خطری که جوامع دموکراتیک را تهدید می‌کرد پیدا کرده بود، و هم به این نتیجه رسیده بود که برای این پدیدهٔ تازه باید نام تازه‌ای هم انتخاب کرد:

> بنابراین، من فکر می‌کنم این نوع ستم و سرکوبی که مردمان جوامع دموکراتیک را تهدید می‌کند شبیه هیچ چیز شناخته شدهٔ قبلی نیست... من خودم به دنبال کلمه‌ای گشته‌ام که بتواند دقیقاً اندیشه‌ای را منتقل کند که به دنبال بیانش هستم. اما کلمات قدیمی چون «استبداد» و «جباریّت» کافی و مناسب نیستند. این پدیده، پدیده‌ای تازه است. چون من نمی‌توانم نامی به آن بدهم، باید به دنبال تعریف کردنش باشم. (جلد ۲، بخش ۴، فصل ۶)

آن‌گاه توکویل پیشتر می‌رود و با پیچیدگی بسیار بیشتری از آنچه در بخش اول *دموکراسی در امریکا* می‌توان یافت، خطرها را مطرح می‌کند: او بر تأثیرات نامشهود اما نیرومند افکار عمومی در جوامع دموکراتیک بر اقلیّت ناهمرنگ با اکثریت، چشم‌انداز قدرت متمرکز غیرشخصی و خیراندیش را افزود که فردیت و سودای رفاه و آسایش مادی را در جامعه‌ای که همه در آن برابرند ابزار قرار می‌دهد. اگر این خطرها

شناسایی نشوند و با آنها مقابله نشود، آنچه ممکن است رخ دهد سازش میان استبداد اجرایی و فرمانفرماییِ مردم است. حتی ممکن است نتایج وخیم‌تری هم برای دموکراسی داشته باشد. بدترین استبداد دموکراتیکی که می‌توان به تصور درآورد تمرکز همهٔ قدرت‌های مردم در دست یک شخص یا هیئت است که در برابر هیچ‌کس مسئول نیست. توکویل دوران وحشت و دوران امپراتوری را در ذهن داشت. اما هیچ یک از این انواع بردگی ناگزیر نبودند. توکویل کتابش را با یادآوری چیزهایی که برای پیشگیری از وقوع چنین چیزی لازم و ضروری است به پایان می‌برد. به هر روی، استبداد، به آن صورتی که در رژیم کهن شناخته شده بود، دیگر تهدیدی جدّی برای آزادی به حساب نمی‌آمد.

منابع

Shlomo Avineri, ed., *Karl Marx on Colonialism and Modernization* (New York, 1968). Robert Derathé, "Les philosophes et le despotisme," in *Utopie et institutions au xviiie siècle; le pragmatisme des lumières,* ed. Pierre Francastel (The Hague and Paris, 1963). R. Koebner, "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* **14** (1951), 275–302. George Lichtheim, "Oriental Despotism," in *The Concept of Ideology and Other Essays* (New York, 1967). Donald M. Lowe, *The Function of 'China' in Marx, Lenin, and Mao* (Berkeley, 1966). Sven Stelling–Michaud, "Le mythe du despotisme oriental," *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte,* **18/19** (1960–61), 328–46. Franco Venturi, "Oriental Despotism," *Journal of the History of Ideas,* **24** (1963), 133–42. E. V. Walter, "Policies of Violence: From Montesquieu to the Terrorists," in *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcause*, ed. Kurt H. Wolff and Barrington Moore, Jr. (Boston, 1967). Françoise Weil, "Montesquieu et le despotisme," in *Actes du Congrès Montesquieu* (Bordeaux, 1956), pp. 191–215. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power* (New Haven, 1957).

قرارداد اجتماعی

مایکل لوین

انگارهٔ قرارداد اجتماعی، اگرچه خصوصاً در قرون هفده و هجده انگاره‌ای قدرتمند و پرتأثیر بود، امّا تاریخچهٔ آن به دوران یونانیان باستان می‌رسد. این اصطلاح به یک فعل اشاره دارد، که همان فعلِ تأسیسِ یک شکل سامانِ اجتماعیِ مورد توافق جمعی است (اگرچه این امر صرفاً فرضی است). نظریّه‌پردازان متعددی که به توصیف قرارداد اجتماعی پرداخته‌اند خصیصه‌های متفاوتی به این فعل نسبت داده‌اند. این خصیصه‌ها ممکن است مربوط به تأسیس جامعه پیش از آغاز حکومت باشند، یا به‌عکس مربوط به دولت و جامعه‌ای باشند که همزمان سر برآورده‌اند. در حالت نخست، قرارداد اجتماعی همچون معاهده‌ای در نظر گرفته می‌شود که همهٔ افراد در برابری کامل با یکدیگر می‌بندند، حال آن‌که در حالت دوّم این معاهده توافقی است کمتر برابری خواهانه که طبق آن حاکمان و فرمانبران از هم متمایز می‌شوند و حقوق و تکالیف مختلف آنان مصرّح می‌شود.

برخی از نویسندگان برای بیان انواع گونه‌گون این توافق مفروض به جای «قرارداد» (contract) از انگاره‌های بسیار نزدیک به آن، نظیر «پیمان» (compact) یا «میثاق» (covenant)، استفاده کرده‌اند. یک تفاوت دیگر میان انگاره‌های توافق این است که گاهی قراردادْ فعلی در نظر گرفته می‌شود که انجام گرفته است و باید از آن

تبعیّت کرد، و گاه فعلی که باید انجام گیرد. امّا در همهٔ انواع مختلفِ انگاره‌های توافق به هر حال نوعی توافق مستتر است. نخست، این نگاه است که جامعهٔ انسانی و حکومت، هر دو، ساختهٔ انسان هستند؛ چیزهایی که بنا بر اراده و خواست انسان‌ها برساخته می‌شوند، حتی اگر جامعه و حکومت بعضاً بنا به مشیّت الاهی عمل کنند. چنین انگاره‌ای القاء کنندهٔ این درک است که انسان فاعلی آزاد و مختار است و نه موجودی که مطلقاً نیروهای بیرونی سرنوشتش را رقم می‌زنند. دوّم، تأکید بر قرارداد القاء کنندهٔ این است که جامعه و حکومت، هر دو، باید بنا به طبیعتشان مبتنی بر توافق دو جانبه باشند و نه مبتنی بر زور. بعداً خواهیم دید که چگونه این باورها نقش مهمّی در توجیه پذیرش دیدگاه‌های دموکراتیک لیبرالی ایفا کردند.

این باور که انسان‌ها زمانی گردهم آمدند تا قراردادی را شکل بدهند القاء کنندهٔ این است که یک وضع ما قبل حکومتی وجود داشته است. همین وضع است که معمولاً «وضع طبیعی» خوانده می‌شود. «وضع طبیعی» تصویری به دست می‌دهد از این‌که انسان بدون حکومت چگونه انسانی بود، و می‌خواهد نشان دهد که انسان چه دِینی به حکومت دارد. اندیشهٔ «وضع طبیعی» از این رو پذیرفته افتاد که بخشی از اسطوره‌های مردم از دوران باستان بود و در ادبیات یونانی و لاتین، هر دو، تصویری که از «عصر طلایی» به دست داده می‌شد تصویری از عصری بود که در آن برابری مطلق حاکم بود. این فرض، که می‌توان آن را در مسخ اووید و در نوشته‌های رواقیون باز جُست، در نوشته‌های فیلسوفان مدرسی در قرون وسطای متأخر بیان مبسوط‌تری پیدا کرد، و بعدها در ***گفتاری دربارهٔ منشأ نابرابری*** (۱۷۵۴) ژان ژاک روسو بازتاب عمیقی پیدا کرد. اکثر نظریّه‌پردازان متأخرتر قرارداد اجتماعی، از زمان هابز به بعد، انگارهٔ وضع ما قبل سیاسی را پذیرفتند، امّا با تغییر دادن خصلت آن، کارکرد آن را وارونه کردند. حالا دیگر «وضع طبیعی» به جای آن‌که یک وضع آرمانی به حساب آید، وضعی در نظر آورده می‌شد که پر از کاستی و نقصان بوده است. برای رفع همین کاستی‌ها و نقصان‌ها بود که می‌بایست قرارداد اجتماعی منعقد شود. پس این شیوه کاربردهای مختلفی دارد. گاهی «وضع طبیعی» همچون عصر طلایی صلح و برابری تصویر شده است، وضعی آشکارا برتر از هر وضع دیگری که جایگزین آن شده است و گاهی بالعکس برای نشان دادن ضرورت

مفرط یک حکومت قوی، وضع غیر حکومتی (وضع طبیعی) همچون وضعی دهشتناک و فلاکت‌بار تصویر شده است که در آن

امکانی برای کار و فعالیت نیست، زیرا به حاصل چنین کار و کوششی اطمینان نیست؛ و در نتیجه نه کشت و کار زمین، نه کشتیرانی... نه ساختمان‌های راحت و جادار... نه شرح و گزارشی دربارهٔ تاریخ و نه هیچ گونه دانش و هنر و ادبیاتی، و یا جامعه و انجمنی، هیچ یک ممکن نخواهد بود؛ و از همه بدتر، همه جا ترس دائمی و خطر مرگ مفاجا هست، و زندگی آدمی گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمنشانه، و کوتاه است (هابز، ***لویاتان*** [۱۶۵۱]، بخش اوّل، فصل سیزدهم).

یا باز، اگر استدلال این باشد که انسان به حکومت نیاز دارد امّا همهٔ مزیّت‌ها را وامدار آن نیست، وضع طبیعی طوری تصویر می‌شود که مناسب و معقول است ولی همچنان کاستی‌ها و نقصان‌هایی دارد که فقط ساختاری دولتی می‌تواند علاجشان کند (لاک، ***رسالهٔ دوّم دربارهٔ حکومت***، ۱۶۹۰).

بنابراین، قرارداد اجتماعی یک میانجی است که می‌تواند توضیح دهد که چگونه انسان وضع خود را از وضع طبیعی به یک شکل مشخص از جامعهٔ مدنی متحوّل می‌کند. هر یک از اَشکال خاصّ قرارداد که به کار گرفته می‌شود نشاندهندهٔ رابطهٔ میان وضع طبیعی و وضع بعدی است یعنی نشاندهندهٔ ربط آن به وضعی که باید پایه‌گذاری‌اش کند.

اگر چنین گزارشی از منشأ اجتماع و حکومت به نظر غامض و غیر قابل قبول می‌آید، باید متذکّر شویم که عوامل نیرومندی وجود داشتند که نه تنها به باور و اعتقاد به وضع طبیعی دامن می‌زدند، بلکه شرح‌ها و گزارش‌ها را در مورد جایگزین شدن وضع طبیعی با جامعه و حکومت باورپذیر می‌کردند. بنابراین، انگارهٔ قرارداد با گزارش‌های عهد عتیقی از میثاق، نظیر میثاق خدا با نوح و با ابراهیم، و نظیر میثاق داوود با شیوخ بنی‌اسرائیل در هبرون رنگ و بوی آشنایی پیدا کرد. زمانی که ایمان مسیحی در اروپا غالب آمد، باور و اعتقاد به دقّتِ مطلقِ تاریخیِ عهد عتیق، برای چندین قرن، مسلّم انگاشته شد. یگانه جامعه‌ای که سوابقی کهن از آن در دست بود به نظر می‌آمد که بر پایهٔ میثاق یا پیمان بنیاد شده

است، پس چه چیزی قابل قبول‌تر از این فرض بود که جوامع دیگر هم چنین منشأ و بنیادی داشته‌اند؟

این‌که انگارهٔ قرارداد با اصطلاحات حقوقی و تجاری توارد دارد یک عامل مهمّ دیگر در توضیح پذیرفتگی این انگاره است. زیرا کدام استعاره برای فهم تصوّری خاص از حکومت بیش از استعاره‌ای برگرفته از فعالیّتی آشنا برای مردم در زندگی روزمره می‌تواند کمک کار باشد؟

یونان و روم. درست است که استفاده‌ای که یونانیان از انگارهٔ قرارداد می‌کردند به آن اهمیّتی نبود که بعدها پیدا کرد، امّا استفادهٔ آنان از این انگاره دست‌کم گواهی است بر طبیعت نسبتاً سکولار اندیشهٔ سیاسی آنها. یونانیان که قانون پردازان بزرگی بودند و قانونگذاران بزرگ را بسی گرامی می‌داشتند، به آسانی برایشان مسلّم شد که قوانین، ساخته و پرداختهٔ بشرند و نه نازل شده از سوی خدایان. دیدگاه‌های مبتنی بر قرارداد بی‌تردید دیدگاه‌هایی نبودند که عموم به آن اعتقاد داشته باشند، امّا به هر حال دیدگاه‌های رایجی بودند. در میان شرح‌ها و گزارش‌های شناخته شده‌تر مربوط به قرارداد، یکی هم روایت افلاطون از قرارداد در **جمهوری** است (۳۵۹ الف)؛ گلاوکون می‌گوید که «مردم به این نتیجه می‌رسند که اگر پیمانی ببندند که نه جور کنند و نه جور ببینند، اموراتشان بهتر پیش خواهد رفت. برای همین مردم کم‌کم به قانونگذاری و بستن میثاق با یکدیگر روی می‌آورند». در **کریتون** افلاطون، سقراط از یک کار متداول، یک روال، سخن به میان می‌آورد که بعدها این کار و روال ربط وثیقی به نظریّهٔ قرارداد پیدا کرد: او تمهیدی را عرضه می‌کند که بعدها به نظریّه‌پردازان قرارداد امکان داد از آن رضایت شهروندانی را نتیجه بگیرند که در دورهٔ بعد از تولّد یک دولت در محدودهٔ مرزهای آن سکنا می‌گزینند. این تمهید شامل انگارهٔ رضایت مکتوم می‌شود که طبق آن بنا به فرض همهٔ کسانی که در محدودهٔ یک دولت زندگی می‌کنند صرفاً به دلیل ادامه دادن اقامت و زندگی در این محدوده به قوانینی که تحت آن زندگی می‌کنند رضایت داده‌اند.

اشاره‌های بعدی به انگارهٔ قرارداد را می‌توان در نوشته‌های سوفسطاییان، مکتب دیوجانس کلبی، اپیکور، گزنفون، و گهگاه در نوشته‌های رومی قرن چهارم پیدا کرد، امّا در کلّ استفادهٔ پراکنده و گهگاهی از این اصطلاح عمدتاً در گزارش تحوّلات

متأخّرتر اهمیّت پیدا می‌کند. تا آن زمان انگارهٔ قرارداد صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای تقویت اطاعت و تمکین در برابر قانون به کار گرفته می‌شد. این‌که آیا این انگاره می‌توانست پایه و بنیانی برای مخالفت در برابر دولت هم باشد یا نه چیزی است که هنوز مشخص نشده است.

جا دارد در اینجا یادآور شویم که آن دسته از نویسندگانی که در مواردی به قرارداد اشاره می‌کردند و به آن باور داشتند، بیشتر نظرشان معطوف به قرارداد حکومتی بود تا به قرارداد اجتماعی. قرارداد اجتماعی صرفاً بعدها از دل اصل مفروض فردگرایی طبیعی بود که بیرون آمد، چیزی که نه یونانیان به آن معتقد بودند، نه رومی‌ها. آنان همدل و همرأی با ارسطو، انسان را موجودی طبیعتاً اجتماعی می‌پنداشتند، برپا کنندهٔ آگاه حکومت، امّا نه خالق جامعه.

قرون وسطا. به دنبال انحطاط و سقوط امپراتوری روم، قانون رومی تا به دوران قرون وسطا ادامهٔ حیات داد و بخش جدایی‌ناپذیری از فلسفهٔ تقریباً همهٔ نویسندگان شد. اشاراتی به قرارداد حکومتی در نوشته‌های این نویسندگان می‌توان یافت، امّا بیشتر، دولت را نتیجهٔ گناهکاری و مجازاتی الاهی در نظر می‌گرفتند که در آن پادشاه را خداوند به زمین فرستاده بود تا خشم او را بر پلیدکاران جاری سازد. امّا به قدرت پادشاهی استفادهٔ دلبخواهی و خودسرانه اعطا نشده بود، چه از بالا چه از پایین. نصیحت به پادشاهان که در جهت خیر عمومی عمل کنند فراوان‌تر از فراوان بود. همین نصایح پیشاپیش از تکلیف پادشاه در برابر فرمانبران خبر می‌دادند، اندیشه‌ای که مفهوم «قانون پادشاهی» در قانون رومی آن را اندیشه‌ای آشنا ساخته بود و در پادشاهی‌های موروثیِ آلمانیِ امپراتوری روم غربی از مدّت‌ها پیش بیان عملی پیدا کرده بود. چنین باوری به تکلیف متقابل میان پادشاه و مردم در سوگند تاجگذاری مصرّح‌تر شده بود. این ادای سوگند به خودی خود نوعی قرارداد حکومتی بود، به این معنا که اقتدار و فرمانروایی پادشاه پذیرفته نبود مگر آن‌که او خود را با سوگندی مقید و مکلّف به تأمین حکومت عادلانه و نیک می‌کرد.

اندیشهٔ استفاده از قرارداد به عنوان بنیانی برای مخالفت مشروط مردمی در برابر حکومت، که غالباً با نام لاک همراه می‌شود، آشکارا در نوشته‌های قرن یازدهمی مانگولد فون لاوتنباخ موجود است. در نظر او، پادشاهی که بر مردمش ستم می‌کند

قرارداد را زیرپا می‌گذارد، و بنابراین هرگونه تکلیف بعدیِ اطاعت را از مردم اسقاط می‌کند. در این حالت تکلیف نه تنها دیگر الزام آور نیست، بلکه شورش و قیام، عملی موجّه می‌شود، چون پادشاهی که به یک جبّار استحاله پیدا می‌کند بایستی همچون شبانی خیانتکار طرد شود. بجاست همین‌جا یادآور شویم مانگولد فون لاوتنباخ، این طلیعه‌دار نظریّه‌های متأخّر، در میان معاصرانش نفوذ چندانی نداشت. تازه دو قرن بعد بود که قدیس توماس آکویناس اندیشه‌هایی مشابه اندیشهٔ او را به مخاطبانی گسترده‌تر عرضه داشت. امّا رادیکالیسم او، برای موقعیّتی مناسب و استثنایی محفوظ ماند، یعنی همان مضمون اصلی او که اطاعت از نظم سنّتی پذیرفته شدهٔ کلیسا و پادشاه بود. رادیکال‌تر از اندیشه‌های مانگولد فون لاوتنباخ، اندیشه‌های سیاسی مارسیلیوس پادوایی و بارتولوس ساسّوفراتویی بود که ملهم از اندیشه‌های سیاسی دولت ـ شهرهای ایتالیای شمالی در قرن چهاردهم بود. هر دوی آنها اقتدار و فرمانروایی را نشأت گرفته از مردم می‌دانستند و دلایلی له برکنار کردن حکومت‌هایی اقامه می‌کردند که قوانین اساسی مقید و متعهدکننده‌شان را زیر پا می‌گذاشتند. بارتولوس با تأکیدی که بر تکالیف ناشی از «پیمان» شهریار با شهرش داشت به نظریّهٔ قرارداد بسیار نزدیک می‌شد، امّا این انگاره در اندیشهٔ او جایگاهی کانونی و محوری نداشت.

با ظهور نظریّهٔ «حق الاهی»، اعتقاد به قرارداد شکل تازه‌ای به خود گرفت که منطبق با جوّ ایدئولوژیکی آن دوره بود، و بدین ترتیب آن خصلت اوّلیه‌اش را، که سدّ و مانعی در برابر قدرت پادشاهی بود، از دست داد. حالا دیگر این پادشاه نبود که می‌بایست خود را مقیّد کند که در جهت خیر مردم حکومت کند، بلکه این مردم بودند که می‌بایست از پادشاهان اطاعت کنند. بنابراین، در قرن چهارده و پانزده، منشأ دولت را در قراردادِ **فرمانبرداری** می‌دانستند، عهدی که در آن بیشتر بر تکالیف تأکید می‌شد تا بر حقوق؛ درک و برداشتی از قرارداد که پیش از همه انگلبرت فون فولکرسدورف (۱۲۵۰-۱۳۱۱) و نیکولاس کوسایی (۱۴۰۱-۱۴۶۴) پیش نهاده بودند.

رابطهٔ قرون وسطا و نظریّهٔ قرارداد این نیست که در این دوره انگارهٔ قرارداد آشکارا صورتبندی شد، یا به همان اندازهٔ دوره‌های بعد این انگاره ساخته و پرورانده

شد. نه، قرون وسطا فقط زمینه را برای نظریّه‌های قرارداد اجتماعی در دوره‌های بعدی آماده کرد. این سخنی نابجا نیست، زیرا این نظامِ حاکمِ حق مالکیّت دائمی زمین، یعنی نظام فئودالیسم، بود که همهٔ طبقات جامعه را با اندیشهٔ قرارداد آشنا کرد. بنابراین، این نظریّه‌پردازان قرارداد که بر حقوق متقابل تأکید می‌ورزیدند کاری بیش از صرفاً تقلید از روح آن سوگند تاجگذاری قدیمی می‌کردند، چون از برخی جنبه‌ها، آنها در واقع الگوی تکلیفی را ارائه می‌کردند که از مشخصات نوعی جامعهٔ فئودالی بود. کلّ نظام فئودالی را رابطهٔ حقوق و وظایف متقابلِ میان ارباب و واسال به هم پیوسته نگاه می‌داشت؛ نظامی که حقوق فردی را به رسمیّت می‌شناخت، حتی تا به این حد که به واسال اجازه می‌داد اگر ارباب شرایط قرارداد را رعایت نکند، آن را فسخ کند. این‌که این تکالیفِ متقابل مراتب اجتماعی را تا به مرتبهٔ پادشاه درنوردیدند، شاید از همه جا بیشتر در انگلستان خود را عیان کرد، چون ماگناکارتا (۱۲۱۵) اگرچه فقط توافقی میان پادشاه و بارون‌ها بود، دست‌کم نشانه‌ای از این بود که پادشاه بالاخره بخشی جدایی‌ناپذیر از جامعه است و نه حاکمی قدرتمند و بی هیچ محدودیّت که می‌تواند از «بیرون» جامعه را در مهار داشته باشد. بنابراین، در سرتاسر قرون وسطا در انگلستان درک و برداشت از مقام پادشاهی همین بود که پادشاه در شبکهٔ بزرگ تکالیف سیاسی باید مقید و محدود بماند. امّا، در فرانسه چنین نبود، زیرا در فرانسه پادشاهان یکی پس از دیگری همچنان بر وظیفهٔ تئوکراتیک خود، یعنی مکلّف بودن در برابر خدا، و صرفاً خدا، پای می‌فشردند. امّا در کلّ، با متجسّد شدن روابط قراردادی فئودالیسم در قانون، مردم این آمادگی را پیدا کردند که قرارداد را به چشم حافظ و ضامن حقوق، و مبنایی برای مشروعیت حکومت بنگرند. نگرشی که سرانجام جایگزین دیدگاهی شد که قرارداد را صرفاً عهدی برای فرمانبرداری و انقیاد محض تلقی می‌کرد.

درک و برداشت قرون وسطایی از قرارداد، که در دوره‌ای شکل گرفت که کلیسا حاکمیّت و چیرگی فکری و معنوی داشت، بعدها مورد استفادهٔ اقلیّت پروتستان دورهٔ «اصلاح دینی» قرارگرفت. بدین ترتیب بود که انگارهٔ «قرارداد اجتماعی» درست و مناسب صورتبندی شد، و استفادهٔ دموکراتیک از آن شکل جامع‌تری به خود گرفت. روشن است که باور به «حق الاهی پادشاهان» عمیقاً غیر دموکراتیک است، و

نشان از این اندیشه دارد که قدرت و اقتدار و فرمانروایی از خدا نشأت می‌گیرند و از جانب خدا به پادشاهان و رده‌های پایین‌تر، تا به سطح جامعه و مردمْ نازل و تفویض می‌شوند. این «تز نزولی» اقتدار و فرمانروایی هیچ بنیان اخلاقی برای نارضایتی فراهم نمی‌آورد، چرا که نافرمانی در برابر پادشاه به معنای نافرمانی در برابر خدا بود.

امّا گروه‌هایی که برای رسیدن به آزادی دینی مبارزه می‌کردند، نیاز به بنیادی عقلانی برای تمرّدشان از دیدگاه‌های دینی اورتودوکس داشتند. یکی از نویسندگان اوگونو (لانگه یا دوپلسیس-مورنه)، نویسندهٔ رسالهٔ ***حجّت‌هایی علیه جباریّت*** (۱۵۷۹)، جنگ‌های دینی و مذهبی فرانسه را با این حکم توجیه می‌کرد که مردم حق دارند با پادشاهی که حقیقت دینی را نفی می‌کند مبارزه و مقابله کنند، چون چنین پادشاهی قرارداد میان خدا و مردم را زیرپا می‌گذارد. این موضع اوگونوها تا زمانی بود که پادشاهی کاتولیک بر تخت نشسته بود. با تاجگذاری آنری چهارم پروتستان در ۱۵۸۹، اوگونوها دوباره به اندیشهٔ حق الاهی پادشاه رجعت کردند، و در مقابل برخی کاتولیک‌ها، و مهمتر از همه در میانشان ژزوئیت‌هایی چون خوان ماریانا، لوئیس مولینا و فرانسیسکو سوارس، دوباره به اندیشهٔ قرارداد اجتماعی و حق مخالفت در برابر پادشاهان جبّار روی آوردند.

در این زمان دیگر مردم یادگرفته بودند طوری با حق الاهی پادشاه مخالفت کنند و نافرمانی در برابر پادشاه را توجیه کنند که شامل مخالفت با دین نشود. این کار برجستهٔ بزرگ نظری با تلفیق «قانون طبیعی» و «قرارداد اجتماعی» انجام گرفت. «قانون طبیعی» وسیله‌ای فراهم می‌آورد تا کلام خدا بتواند بی واسطه و میانجیگریِ پادشاه به ذهن و روح انسانی منتقل شود. ضرورت اخلاقیِ گوش سپردن به فرامین پادشاه را هم یک اعتقادِ همراه با اندیشهٔ قرارداد تسهیل کرد، که قانون، نشأت گرفته از رضایت است و اطاعت از حاکم خودسر الزامی نیست.

همردیف کردن حقوق طبیعی و قرارداد، آموزنده است، زیرا تلاش برای مشتق کردن حقوق از یک وضع ماقبل اجتماعی و طبیعی منجر به صورتبندی قرارداد اوّلیه‌ای شد که جامعه را شکل داده بود، و نه توافقی میان حاکم و فرمانبر در دولتی که پیشتر تأسیس شده است. به این ترتیب بود که اندیشه یک قرارداد واقعاً اجتماعی شکل گرفت. درنتیجه حقوق نشأت گرفته از خدا به وساطت طبیعت و نه نشأت

گرفته از خدا به وساطت پادشاه، بنیانی دینی برای مقابله با جبّاریت فراهم آورد. لذا، تصادفی نیست که خوان ماریانا در سال ۱۶۰۵ در نوشته‌اش پیمان اجتماعی و توجیه جبّاریت را در هم می‌آمیزد.

ریچارد هوکر (۱۵۵۲ـ۱۶۰۰) در عین رواج دادن عمومی نظریهٔ قرارداد اجتماعی‌اش در انگلستان، همزمان نمونه‌ای نخستین هم از نقدی به دست داد که دست آخر سقوط این نظریّه را تسریع کرد. اگر عدّه‌ای نفعشان در صحه گذاشتن بر قرارداد اجتماعی است، دیگرانی نفعشان در انکار آن است. آنها سؤالاتی از این دست را برای این منظور می‌توانند مطرح کنند: «اگر قرارداد پایه و بنیان جامعه است، پس شرایط این قرارداد دقیقاً چیست؟ ما کدام گواهی‌ها را در دست داریم که قراردادی واقعاً منعقد شده است؟» هوکر دست‌کم به اهمیّت اینگونه اشکالات واقف بود. او می‌گوید، «شرایط قرارداد یا اصلاً دانسته نیست، یا فقط بر عدّهٔ قلیلی معلوم است». امّا می‌بایست یک عصر تاریخیِ بحرانی فرا می‌رسید تا معلوم می‌شد که چنین نظریهٔ پراشکالی نمی‌تواند بنیان مناسبی را برای یک نظریهٔ اجتماعی کلان فراهم آورد.

در قرن هفدهم و با نوشته‌های آلتوسیوس و گروتیوس بود که دوران اصلی نظریّهٔ قرارداد اجتماعی واقعاً آغاز شد. در این زمان بر این نکته تأکید شد که فرد و جامعه تاریخاً و منطقاً متقدّم بر پادشاهی و دولت هستند. بدین ترتیب «تز نزولی» حکومت بیش از پیش از نظرها افتاد. تأکید بر قرارداد اجتماعی و حکومتِ مبتنی بر رضایت منجر به صورتبندی دوبارهٔ چیزی شد که «تز صعودی» حکومت خوانده می‌شود. این تز، اعتقاد به این است که اقتدار و فرمانروایی چیزی است که جامعه به حکومت تفویض می‌کند، یعنی چیزی است که فرمانبران به فرمانروایان تفویض می‌کنند، از پایین به بالا در مراتب اجتماعی و نه برعکس.

کاربرد گستردهٔ نظریّهٔ قرارداد در سیاست قرن هفدهم بیش از هر چیز بلاواسطه نشأت گرفته از کاربرد دینی آن به وسیلهٔ گروه‌های پیورتین، هم در انگلستان و هم در امریکا بود. اینان کلیسا را به دیدهٔ انجمنی داوطلبانه می‌نگریستند که افراد در آن گرد هم می‌آیند تا اهداف دینی مورد توافق جمعی را دنبال کنند. اقلیّت‌های دینی اروپای غربی، که تحت آزار و پیگرد بودند، در جریان گریختنشان به امریکا صرفاً باهمادها و

جماعت‌هایی دینی را شکل ندادند، بلکه سازمان سیاسی هم به وجود آوردند. آنان با کنار کشیدن از بیعت با قدرت دولتی ستمگر، دولت خاصّ خود را شکل دادند، درست همانطور که پیشتر کلیسای خاصّ خود را شکل داده بودند. در این موقعیّت، بیعت با دولت فقط می‌توانست مبتنی بر همان اصلی باشد که پیشتر در بیعت با کلیسا حاکم بود، یعنی توافق داوطلبانه. به این ترتیب، انگارهٔ قرارداد دینی انگیزهٔ بلافصلی برای پروراندن اندیشهٔ قرارداد اجتماعی شد، که گونه‌ای از آن را می‌توان در میثاق «پدران زائر» به هنگام ورودشان به مهاجرنشین نیو انگلند در ۱۶۲۰ مشاهده کرد.

همین همردیف کردن نگرش‌های دینی و سیاسی در انگلستان هم رخ داد، بی آنکه انگیزهٔ مهاجرت در میان باشد. این را می‌توان به وضوح در نوشته‌های جان لیلبرن (حدود ۱۶۱۴ـ۱۶۵۷)، از اعضای «مساواتیان»، دید. او در وهلهٔ نخست مسئلهٔ دین را در کانون توجه قرار داده بود و این دیدگاه رایج را می‌پذیرفت که ردّ اقتدار و فرمانروایی پادشاه معادل نافرمانی در برابر خداست. این اعتقاد او تا به انتهای دورهٔ زندانی شدن‌های متناوب او نپایید، دوره‌ای که طی آن او مسئلهٔ مشروعیّت قدرت دولتی را مورد مداقّهٔ جدی‌تر قرار داد. در حدود ۱۶۳۶، او نوشته بود که کلیسا باهمادی داوطلبانه از معتقدان است که گردهم می‌آیند تا اهداف دینی مشترکی را دنبال کنند. زمانی که جنگ داخلی در انگلستان درگرفت، لیلبرن در صف طرفداران پارلمان قرار گرفت، و نگرش مشابهی را در مورد ترکیب جامعهٔ مدنی به کار گرفت. نتیجه‌اش استفادهٔ او از نظریّهٔ قرارداد اجتماعی برای توجیه نافرمانی در برابر پادشاهی بود. حال، آنگونه که لیلبرن مسئله را پیش چشم می‌آورد، پادشاه قراردادش با مردم را زیرپا گذاشته بود، و در نتیجه آنان را در موقعیّت «وضع طبیعی» قرار داده بود. مردم به هیچ روی ملزم و مکلّف به اطاعت از پادشاه جبّار نبودند، و در نتیجه باز مسئلهٔ اصلی همان انعقاد دوبارهٔ قرارداد اجتماعی ـ سیاسی می‌شد که «مساواتیان» عملاً کوشیده بودند با نخستین «توافقنامهٔ مردم» (۱۶۴۷) عملی سازند.

به دنبال اعدام چارلز اوّل، «نظریّهٔ قرارداد تبدیل به چیزی شد که می‌توان آن را تقریباً نظریّهٔ رسمی حزب جمهوری خواند» (گوگ، ص. ۹۹۰). کرامول اعلام کرد که «پادشاه بنا به قرارداد پادشاه است»؛ جان میلتون شاعر پا را از این هم فراتر گذاشت و

اعلام کرد که جامعه مبتنی بر قرارداد است، امّا پادشاهی صرفاً مبتنی بر اعتماد است. به نظر او:

> قدرت پادشاهان و قضات چیزی نیست مگر آنچه صرفاً نشأت گرفته از اعتماد مردم است که به آنان تفویض می‌شود تا در جهت خیر عمومیِ همهٔ آنها به کار گرفته شود، و قدرت اساساً همچنان از آنِ مردم و در اختیار آنان است، بی آنکه کوچک‌ترین خدشه‌ای به حقوق طبیعی مولودی آنان وارد آید (***دوران فرمانروایی پادشاهان و قضات***، ۱۶۴۹).

عصر قرارداد اجتماعی. با جنگ داخلی انگلستان یک قرن و نیمی آغاز شد که در آن نظریّهٔ قرارداد اجتماعی کاملاً مسلّط بود. اگر مسائل و مشکلاتی راکه مردم آن دوره با این شیوه در پی حلش بودند مدّ نظر آوریم، پیداکردن دلایل تسلّط بی چون و چرای نظریّهٔ قرارداد اجتماعی مشکل نخواهد بود. این مسائل عمدتاً مربوط به منشأ حکومت و مشروعیت آن بودند، و پرسش حیاتی این بود که چه زمانی می‌توان بحق در برابر حکومت نافرمانی کرد. در دوره‌ای که جنگ داخلی انگلستان، تأسیس باهمادهای جدید در امریکای شمالی، «انقلاب شکوهمند» ۱۶۸۸ در انگلستان، انقلاب امریکا در ۱۷۷۶، و انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ را در بر می‌گرفت، پرسش‌ها و مسائلی که مدخلیّت مستقیم داشتند همین‌ها بودند. پیامد مهمّ درازمدّت این قیام‌های گوناگون، تولّد عملی دموکراسی لیبرال بود که هنوز هم در جامعهٔ غربی امروز مسلّط است. درست است که نظام حکومتی مدرن ما به زور اسلحه درست شده است، امّا ارزش‌های همراه با آن صرفاً زمانی پابرجا و استوار شدند که این نظام در جنگ فلسفی علیه پیشینیانش پیروز شد. در همین جنگ بود که اندیشهٔ قرارداد اجتماعی نقشی حیاتی ایفا کرد.

شاید ما باید به بررسی این مطلب بپردازیم که آیا آن چارچوبی که در آن مسئلهٔ مکلّف بودن به اطاعت از حکومت مطرح می‌شد منطقاً نظریّه‌پردازان را به طیف محدودی از نتایج رهنمون نمی‌شد؟ در نگاه نخست چنین پیشنهادی به نظر پذیرفتنی نمی‌آید، زیرا ارزش‌های گوناگونی که مورد اعتقاد نظریّه‌پردازان قرارداد اجتماعی بودند ناحیهٔ وسیعی را در طیف سیاسی پوشش می‌دهند. امّا باید توجه

کنیم که این اختلاف‌ها هرچه بودند، به هر حال نظریّه‌پردازان قرارداد اجتماعی واقعاً برخی مفروضات مشترک داشتند. یکی از پیش‌فرض‌های اصلی نهفته در این نگرش خاص مربوط به میزان امکان تسلّط انسان بر محیط و طبیعت بود. به نظر می‌آید کسانی که از نظریّهٔ قرارداد اجتماعی استفاده می‌کردند بیشتر به سمت این نظر متمایل بودند که جامعه چیزی تصنّعی و ساختگی است و نه طبیعی، و در وهلهٔ نخست ساختهٔ انسان است و نه خدا یا طبیعت. در نتیجه، غالباً می‌بینیم آنهایی که این شیوه را پذیرفته بودند نگرششان به دین تا حدودی متفاوت با نگرش مخالفانشان بود. اینان جهان انسان را نشأت‌گرفته از ارادهٔ خود انسان می‌دانستند، و نه صرفاً محلّ بروز نیروهای بیرونی. البتّه بی‌تردید نمی‌خواهیم بگوییم که افرادِ صاحبِ چنین دیدگاهی بی‌خدا بودند، اگرچه مخالفانشان گاهی آنها را به بی‌خدایی متهم می‌کردند، زیرا اعتقاد به خدا ضرورتاً متضمّن این اعتقاد نیست که خدا نقشی پیوسته و کانونی در ماجرای بشری دارد.

اعتقاد دیگری که با اعتقاد به مخلوق انسان بودن جامعه همراه بود، تأکید بسیار زیاد بر اندیشهٔ رضایت بود. قرارداد چیزی نبود مگر توافق داوطلبانهٔ همهٔ آنهایی که مقید به پیروی از قواعد نظامی می‌شدند که تأسیس می‌کردند. در اینجا شاهد ظهور انگاره‌های امروزین آزادی فردی و خودمختاری افراد هستیم، زیرا اندیشهٔ رضایت متضمّن این است که اقتدار و فرمانروایی نظام ناشی از رضایت آزادانهٔ آنهایی است که نظام را تشکیل می‌دهند، و نه ناشی از فرمان خدا یا فرمان پادشاه. در این معنا، کارکرد رادیکال قرارداد موجّه ساختن شکست «تز نزولی» حکومت بود. اگرچه ریچارد هوکر این نظر را می‌پذیرفت که برخی پادشاهان ممکن است بنا به حق الاهی حکومت کنند، امّا نظر او در میان نظریّه‌پردازان قرارداد اجتماعی یک استثنا بود و نه قاعده. قاعده همان بود که لاک در حملهٔ خود به حق الاهی در رسالهٔ اوّل از ***دو رساله در باب حکومت*** بیان کرده بود.

اعتقاد دیگرِ همراه و مرتبط با اعتقاد به اهمیت رضایت، انگارهٔ فردِ صاحبِ حقوقِ ناستاندنی بود، حقوقی که قرارداد می‌بایست حافظشان باشد، و دولت نبایستی آن حقوق را زیرپا بگذارد. به این ترتیب بود که قرارداد، استدلال‌های موافق محدود کردن دولت و ترفیع فرد را قوّت می‌بخشید و مبنایی به دست می‌داد برای

موجه ساختن مخالفت در مقابل حکومت‌هایی که تن به شرایط قرارداد مفروض نمی‌دادند.

قرارداد اجتماعی که آزادی طبیعی و برابری طبیعی را اصل قرار می‌داد، و مبنایی برای انگارهٔ اطاعت صرفاً مشروط از حکومت فراهم می‌آورد، چارچوبی شد برای نظریّه‌ای که بالقوه پیامدهای بنیان‌کنی برای هر جامعه‌ای داشت که ساختار قدرت در آن عمدتاً آریستوکراتیک بود. تأکید بر حکومتِ مبتنی بر رضایت سبب شد که قرارداد اجتماعی سلاحی نه تنها در برابر حق الاهی پادشاهان، بلکه همچنین سلاحی در برابر هر نوع حکومت مطلقه شود. یکی از بهترین توجیه‌ها برای حکومت مبتنی بر رضایت را می‌توان در نوشتهٔ کلنل رینبارو، یکی از مساواتیان، یافت:

> واقعاً، من فکر می‌کنم که بینواترینِ کسان در انگلستان به همان اندازهٔ تواناترین فرد، حیاتی دارد که باید آن را به سر ببرد: و لذا حقیقتاً، عالیجناب، فکر می‌کنم روشن است که هر کسی که قرار است تحت حکومتی زندگی کند بایست نخست با رضایت خود را تحت آن حکومت قرار دهد: و من فکر می‌کنم که بینواترینِ کسان در انگلستان اگر صراحتاً خود را تحت آن حکومت قرار نداده باشد به هیچ معنای درست و محکمی در برابر آن حکومت مقیّد و ملزم نیست.

مبتنی کردن تکلیف بر رضایت شاید کار تازه‌ای نبود، امّا به هر صورت در جوامع سلسله مراتبی اروپای قرن هفدهم پیشنهادی بسیار رادیکال بود.

امّا دامنهٔ دراز توانایی‌های نظری قرارداد اجتماعی اکثراً بر کسانی که از این شیوه استفاده نمی‌کردند پوشیده بود. آنچه امروز به نظر ما سرآغاز تحوّلات دموکراتیک با پیامدهای بزرگِ بسیار می‌آید، در نظر قرن هفدهمی‌ها همیشه واجد چنین نتایج و پیامدهایی نبود. گفته می‌شد حکومت باید مبتنی بر رضایت باشد. گفته می‌شد قدرت از مردم نشأت می‌گیرد، امّا در چنین مواردی منظور از این گفته‌ها فقط این بود که طبقات ثروتمند و متنفّذ باید سدّ و مانعی در برابر افراط‌کاری‌های احتمالی پادشاه درست کنند. بندرت گفته می‌شد که توده‌های زحمتکش هم صاحب حقوق طبیعی کامل هستند. منظور از «مردم» کسانی بودند که معمولاً شایستهٔ شرکت در

فرایند سیاسی دانسته می‌شدند، و نه دیگران. این فرض سیاسی باز هم به دیدگاه‌های دینی آن روزگار ربط پیدا می‌کرد. بنابراین، پیورتین‌های نیوانگلند آشکارا میان جماعت دینی خود و بقیهٔ ابنای اصلاح‌نشدهٔ بشر فرق می‌گذاشتند. تلقی آنان از حق آزادی، همان حق آزادی دینی خودشان بود، و نه حق همهٔ انسان‌های بی‌اعتنا به اعتقادات دینیِ آنها. با این همه، اگر این گروه‌های مختلف قصد نداشتند نظریّه‌ای در مورد فرمانفرمایی و خودفرمانی مردمی بپردازند و صورتبندی کنند، به هر حال این راهی بود که سرانجام دیگران با پیروی از منطق ضد مطلق‌گرایی آنان در پیش گرفتند. این بار هم، مثل بسیاری موارد دیگر در تاریخ اندیشه، آثار فلسفی به مدد جنبش‌هایی آمدند که نویسندگان این آثار حتماً آن جنبش‌ها را رد و طرد می‌کردند.

پس می‌بینیم که رضایت لزوماً متضمّن دموکراسی نیست، مگر آن‌که منظور از رضایت، رضایت همهٔ افراد مشمول باشد. بر همین وجه، قرارداد اجتماعی لزوماً متضمّن دموکراسی لیبرال نیست، مگر آن‌که شرایط قرارداد، شرایطی لیبرالی و دموکراتیک باشد. گفته شده است که این گرایش عمومی در قرون هفده و هجده بود. امّا این نباید باعث شود که ما یک جریان مهمّ ضد این گرایش را نبینیم، جریانی که یکی از مثال‌های چشمگیر آن تلاش هابز برای احیای قرارداد فرمانبرداری بود. او در *لویاتان* (۱۶۵۱) می‌نویسد، مردم باید حکومت را چنان در نظر بگیرند که گویی قراردادی با آن بسته‌اند، قراردادی که بنابر آن باید:

> تمامی قدرت و توان خود را به یک تن و یا به جمعی از کسان واگذار کنند تا آن‌که، از طریق شیوهٔ اکثریت آرا، اراده‌های مختلف آنها را به یک اراده تبدیل کند: و این بدان معنی است که آنها یک نفر یا مجمعی از افراد را منصوب کنند که نمایندهٔ ایشان باشد؛ و هر کس همهٔ اقداماتی را که چنین نماینده‌ای در امور مربوط به صلح و امنیّت عمومی رأساً یا بالواسطه انجام می‌دهد چنان بپذیرد که گویی خود عامل آن بوده است و بدین طریق ارادهٔ خود را به ارادهٔ او و رأی و نظر خود را به رأی و نظر او تسلیم کند.

این تسلیم حقوق، این تأسیس فرمانفرمایی تقریباً بی‌مهار، به عنوان یک عمل فردی یک جانبه نیست که تبلیغ می‌شود. این قراردادی است صرفاً میان «هر کس با

هر کس دیگر». در پشت مطلق‌گرایی هابز، که بسیار هم مورد انتقاد قرار گرفته است، این اعتقاد پایه‌ای نهفته است که صلح و امنیت پیش‌شرط‌های ابتدایی جامعهٔ انسانی است، و باید حتّی به بهای فداکردن برخی آزادی‌های فردی به دنبال آنها بود. «وضع طبیعی» چنان نامطلوب است که حتی دست زدن به اقدامات افراطی برای پیشگیری از سقوط دوبارهٔ بشر به آن وضع موجّه و رواست. عموماً قرارداد را به چشم وسیله‌ای برای محدود کردن قدرت فرمانفرمایانه می‌نگریستند، حال آن‌که نزد هابز چنین قدرتی بیرون از دایرهٔ محدودیت‌های قرارداد قرار می‌گیرد. مردم با یکدیگر توافق می‌کنند، امّا نه با فرمانفرما. این نتیجه‌گیری‌ای منطقی از این سخن هابز است که «میثاق بی شمشیر، چیزی جز کلماتی تو خالی نیست و هیچ توانی برای حفظ جان آدمی ندارد». توافق‌ها فقط زمانی معتبرند که قدرت برتری ضامن اجرای آنها باشد. در «وضع طبیعی» میثاق‌ها تو خالی هستند، چون هیچ قدرتی ضامن پیروی و تبعیت از میثاق‌ها نیست. در جامعهٔ مدنی، توافقی با فرمانفرما صورت نمی‌گیرد، چون در این صورت بنا به تعریف، قدرت برتری نمی‌تواند وجود داشته باشد که افراد را به اطاعت وا دارد. بنابراین، فرمانفرما، به دلیل نوع رابطه‌ای که با جامعه‌ای دارد که بر آن حکم می‌راند، همچنان در «وضع طبیعی» به سر می‌برد. او در برابر مردم هیچ نوع قید و تکلیف و الزامی ندارد. بنابراین:

> نقض میثاق از سوی فرمانفرما نمی‌تواند رخ دهد؛ و در نتیجه هیچ یک از اتباع او، با هیچ نوع ادّعای خسارت، نمی‌توانند از قید تابعیّت و رقیّت او به در آیند.

این را که دیدگاه‌های هابز با «روح عمومی‌تر زمانه» سخت ناسازگار بود حتی با نگاهی سرسری به افکار اواخر قرن هفدهم می‌توان دریافت. محافظه‌کاران از این‌که هابز حق الاهی را نادیده گرفته بود، آزرده بودند و در مقابل، رادیکال‌ها مطلق‌گرایی او را رد می‌کردند. ***رسالهٔ الاهیاتی-سیاسی*** (۱۶۷۰) اسپینوزا هم با خصومت‌های مشابهی مواجه شد، اثری که بسیار متأثر از نوشتهٔ هابز بود، و در آن اسپینوزا به بیان این عقیدهٔ خود پرداخته بود که «فرمانفرما مقیّد به هیچ قانونی نیست و همهٔ شهروندان بایستی در همهٔ امور از او اطاعت کنند». این نوع قراردادِ تسلیم باز مبتنی بر ضرورت مقابله با ناامنی و عدم امنیّت بود و به شکل ضرورتی «عقلی» عرضه می‌شد.

علی‌رغم این گفته‌ها، آن بخش اصلی فردگرایانه و دموکراتیک نظریّهٔ قرارداد را نمی‌شد بکلّی نادیده گرفت. آری، هابز می‌گفت همهٔ افراد باید همهٔ حقوق مربوط به حاکمیّت برخویشتن را واگذارند، و بر همهٔ اعمال فرمانفرما صحّه بگذارند، و حتّی تا بدانجا پیش می‌رفت که می‌گفت «هر تبعه‌ای مسئول هر عملی است که فرمانفرما انجام می‌دهد»، امّا در عین حال می‌گفت که همهٔ اینها در محدوده‌ای باید انجام گیرد که «قانون طبیعی» حکم می‌کند. بنابراین، برخی حقوق برای فرد محفوظ می‌ماند، و موقعیت‌هایی پیش‌بینی می‌شد که در آنها نافرمانی در برابر فرمانفرما موجّه و روا قلمداد می‌شد. نخست، اگر فرمانفرما به آنان فرمان می‌داد که خود را بکشند اشخاص آزاد بودند نافرمانی کنند، چون این خلافِ این قانون طبیعت بود که «انجام هر عمل ویرانگرانه نسبت به زندگی خود ممنوع است». ثانیاً، اشخاص ملزم نیستند که رضایت دهند دیگران آنها را بکشند، حتی اگر فرمانفرما خواسته باشد، چون «حق طبیعی» تصریح می‌کند که «هر فردی آزادست از قدرت خودش، هر طور که دلش می‌خواهد، برای حفظ جان خود استفاده کند». بر همین وجه، فردی که فرمانفرما از او در مورد جرم و جنایتی که انجام داده است پرسش می‌کند، ملزم به اعتراف نیست، زیرا یکی از قوانین طبیعت می‌گوید، «هیچ کسی... را نمی‌توان بنا به میثاق مکلّف کرد به خودش اتّهام بزند». و سرانجام، تکلیف اطاعت از فرمانفرما مشروط به تأمین امنیّت است، امنیّتی که اصلاً حکومت برای آن تأسیس شده است. بنابراین، آن مطلق‌گراییِ ظاهریِ هابز محدود و مقید به استلزامات فردگرایانهٔ «قانون طبیعی» است. البتّه نمی‌خواهیم بگوییم که در نظریّهٔ هابز حق صریح مخالفت در برابر فرمانفرما به فرد داده شده است، بلکه صرفاً می‌خواهیم بگوییم که در این نظریّه هم شرایطی پیش‌بینی شده است که در آن شرایط اطاعت نه الزامی و نه عقلانی است.

با وجود این امتیازاتی که به فرد داده شده، آیا باز می‌توان موضع هابز ـ اسپینوزا را موضعی دانست که ما را قادر می‌سازد منکر هر گونه ارتباط منطقی میان قرارداد و دموکراسی شویم؟ به نظر من نه، و باید درست عکس آن را بگوییم، یعنی مواضع آنان یک پارادوکس مهمّ را در نظریّهٔ دموکراتیک برجسته می‌سازد. علی‌رغم واگذاریِ حقوقِ آشکارا متعدد به فرمانفرمایی با قدرتِ تقریباً نامحدود، بایستی این را به خاطر داشته باشیم که شرایط حاصله باز شرایط قرارداد داوطلبانه هستند که نشان از

یک انتخاب قطعی توسّط اعضای جامعه دارند. البتّه نمی‌خواهیم منکر این شویم که چنین انتخابی یک انتخاب غریب است و تسلیم شدن عملی نیست که بتوان آن را ارزنده دانست. امّا به هر صورت انتخاب، انتخاب است، چه دیگران آن را عقلانی بدانند چه غیر عقلانی. نظریّهٔ قرارداد اجتماعی که مبتنی بر رضایت است می‌تواند جای همهٔ ارزش‌هایی باشد که افراد بدان‌ها اعتقاد دارند. دقیقاً به همین ترتیب انتخابات دموکراتیک راهی است که می‌تواند وسیع‌ترین طیف ممکن حکومت‌ها را بر سر کار بیاورد. امّا این طیف وسیع قراردادهای ممکن به این معنا نیست که نظریّهٔ قرارداد اجتماعی با هیچ ارزش خاصی عجین و همراه نیست. حق انتخاب یک ارزش است، حتی اگر مقدّمات پایه‌ایِ مشترک منجر به نتایج کاملاً متفاوت شود. اعتقاد به حق انتخاب منطقاً محدودیتی در دامنهٔ انتخاب ایجاد نمی‌کند. مشکل زمانی پیش می‌آید که شرایطی را در نظر آوریم که در آن شرایط افراد انتخابشان این می‌شود که انتخاب نکنند. قرارداد تسلیم می‌تواند قراردادی خود ویرانگرانه باشد، همانطور که آزادی دست زدن به خودکشی می‌تواند آزادی‌ای خود ویرانگر باشد، یا انتخاب حکومتی بناپارتیستی یا توتالیتر می‌تواند استفاده‌ای ضایع‌کنندهٔ انتخاب از حقوق دموکراتیک باشد. پس قرارداد تسلیم یک حالت افراطی است؛ این قرارداد نوعی تسلیم داوطلبانه است که عین انتخاب دموکراتیک حکومت‌هایی است که دموکراسی را نابود می‌کنند. آزادی بی قید و شرط، شامل آزادی نابود کردن آزادی هم می‌شود. این پارادوکس به یکسان شامل حال نظریّهٔ قرارداد اجتماعی و نظریّهٔ دموکراتیک، هر دو، می‌شود و همین آشکار می‌کند که شباهت‌هایشان بیشتر است تا تفاوت‌هایشان.

هابز واسپینوزا به کنار، کلاً دور از حقیقت نیست اگر بگوییم که در اواخر قرن هفدهم نویسندگانی که با قوّت و قدرت هر چه تمام‌تر به قرارداد اجتماعی حمله می‌کردند کسانی بودند که اساساً دیدگاه‌های ضد رادیکالی داشتند. آنها این انگارهٔ جسورانه را که انسان خود خالق بنای عظیم سلسله مراتبی جامعه بوده است رد می‌کردند. دیدگاه‌هایی که پیشتر جیمز اوّل، پادشاه انگلستان، پیش نهاده بود ــ که مردم نمی‌توانند دستگاه پادشاهی را محدود کنند، که حاکمیّت حقی موروثی نشأت گرفته از ارادهٔ خداوند است، که خدا یگانه داور حفظ یا نقض سوگند تاجگذاری است ــ همگی در نوشته‌های سر رابرت فیلمر احیا می‌شد. او در کتاب **پدرسالاری**؛

یا قدرت طبیعی پادشاهان (۱۶۸۰) می‌گوید پادشاهی امری طبیعی است و نه قراردادی. قدرت پادشاهی نشأت گرفته از قدرت پدرانه است، همان قدرتی که خدا به هنگام خلقت به آدم عطا کرد. از آن زمان این قدرت بنا به حق موروثی به فرمانفرمایان مختلفی منتقل شده است که وارثان آدم بوده‌اند. بنابراین، قدرت فرمانفرما از خدا نشأت می‌گیرد و اتباع پادشاه به هیچ روی، نمی‌توانند آن را محدود کنند. فیلمر آزادی طبیعی و برابری طبیعی را محکوم می‌کرد و آنها را خلاف گواهی‌های کتاب مقدس می‌دانست و نیز «آن معاهده‌های خیالی میان پادشاهان و مردمشان که بسیاری خوابش را می‌بینند». فیلمر مسئلهٔ مهمّ گواهی‌های تاریخی را به کناری می‌نهاد و می‌پرسید آیا عمل قراردادی را می‌توان پذیرفتنی دانست؟ آیا اصلاً امکان این هست که مردم در وضع طبیعی هرگز بتوانند بر سر شکل قراردادی که باید منعقد شود به توافق برسند؟ و بر فرض که به چنین توافقی برسند، چرا باید شرایط چنین قراردادی برای نسل‌های بعدی لازم الاتباع باشد؟ کلّاً فیلمر اندیشهٔ قرارداد را عملاً ناپذیرفتنی و ناموجّه، از نظر اجتماعی زیانبار، و از نظر دینی ارتدادی می‌دانست، نظری که بخش‌های محافظه‌کارتر جامعهٔ انگلیسی به آسانی پذیرفتند ولی جان لاک در کتاب مشهور **دو رساله دربارهٔ حکومت** سعی کرد آن را رد کند.

در ۱۶۸۸ پارلمان انگلستان قطعنامه‌ای را تصویب کرده بود که اعلام می‌کرد شاه جیمز دوّم «کوشیده است قانون اساسی پادشاهی را با نقض قرارداد اصلی میان پادشاه و مردم دگرگون کند». قصد جان لاک توجیه باصطلاح «انقلاب شکوهمند» بود که شاه جیمز را برکنار کرده و تاج و تخت را به شاه ویلیام سپرده بود «تا بنا به مقامش و طبق رضایت مردم» پادشاهی کند. این مستلزم توجیه حقوق مشروط در برابر پادشاه و ردّ اعتقاد فیلمر به حق الاهی پادشاهان بود. برای این کار لاک در زمین خود فیلمر به مبارزه با او پرداخت، یعنی نوشته‌های عهد عتیق. هر دوی آنها کتاب مقدس را یک سند تاریخی معتبر و دقیق می‌دانستند، فقط لاک می‌گفت فیلمر کتاب مقدس را غلط تفسیر کرده است. به عقیدهٔ لاک:

> آدم... نه پادشاه بود و نه پادشاهیِ خیالیِ او به ارث بردنی. قدرتی که امروز در جهان هست، قدرتی نیست که آدم داشت، چون هر آنچه آدم می‌توانست داشته باشد... اعم

> از مالکیّت یا پدری، لزوماً همراه با او مرده است و بنا به وراثت نمی‌تواند به نسل‌های بعد منتقل شود.

علاوه بر این، در قانون الاهی حق نخست‌زادگی وجود ندارد، و دلیلی هم در دست نیست که پادشاهان جهان عملاً نوادگان آدم باشند. لاک در پاسخ فیلمر که قرارداد را رد می‌کرد، متقابلاً سعی کرد استدلال فیلمر در زمینهٔ حق الاهی را رد کند.

لاک در برابر همان موضعی را گرفت که ویژهٔ نظریهٔ قرارداد اجتماعی است، یعنی این‌که جامعهٔ مدنی را انسان‌ها آگاهانه ساخته‌اند. این پیش فرضی است که واقعیات تاریخی بر آن صحه می‌گذارند، و ثبت نشدن آن در تاریخ هیچ از صحّت آن کم نمی‌کند و قدرت آن هم هیچ از اهمیّت آن نمی‌کاهد. لاک در پاسخ به درخواست نشان دادن یک وضع طبیعی اصیل، توضیحی می‌دهد که بیشتر بدیع است تا قانع‌کننده و حکایت از اعتقاد او به عقل برای راه جستن به دانش و شناخت تاریخی دارد:

> بنابراین اصلاً جای تعجب نیست که تاریخ گزارش‌های زیادی از احوال مردمانی که در وضع طبیعی با هم می‌زیستند به ما نمی‌دهد... اگر قرار باشد به این دلیل که چیز زیادی از آنان در چنان وضعی نمی‌دانیم فرض را بر این بگذاریم که اصلاً چنین وضعی وجود نداشته است، پس می‌توان فرض را بر این هم گذاشت که سپاهیان شلمنصر یا خشایارشا هم هرگز کودک نبوده‌اند، زیرا دربارهٔ پیش از زمانی که عاقله مردانی شدند و جزو سپاهیان در آمدند خبری از ایشان به ما نرسیده است. حکومت در همه‌جا مقدم بر سوابقِ ثبت شده است... زیرا حکومت‌ها هم مثل آدم‌ها معمولاً از تولد و دوران کودکی‌شان بی‌خبرند.

با توجّه به نتایجی که لاک از قرارداد می‌گرفت، طبیعی بود که قرارداد و نتایجش برای کسانی که همان نظر فیلمر را داشتند زیانبار و خطرخیز بیاید. در نظریّهٔ لاک، توافق متقابل افراد برای خارج شدن از وضع طبیعی «پیمان» (compact) خوانده می‌شود. فقط رضایت بود که «موجب پا گرفتن هر حکومت قانونی در جهان شد». امّا رضایت معنادار محدود به تاریخ است، زیرا پس از خلق جامعه، رضایت دیگر

مکتوم می‌شود و صریح نیست، و نفس اقامت در قلمرو یک حکومت دلالت بر این رضایت دارد.

لاک آشکارا پا گرفتن جامعه را از تأسیس حکومت جدا می‌کند، نکته‌ای که او احتمالاً از *در باب قانون طبیعت و ملّت‌ها* (۱۶۷۲) نوشتهٔ پوفندورف آموخته بود. پوفندورف جامعه را مبتنی بر دو میثاق و یک فرمان می‌دانست. میثاق اوّل جامعه را شکل می‌دهد، فرمان شکل خاص حکومت را معین می‌کند، و با میثاق دوّم قدرت فرمانفرمایانه به وجود می‌آید. لاک اهمیت تمیز گذاشتن میان جامعه و حکومت را می‌پذیرفت، امّا توضیحی متفاوت برای آن ارائه می‌کرد. توافق‌های جای گرفته در دل پیمان به نوعی هستند که همهٔ طرف‌های پیمان را به‌یکسان ملزم و متعهد می‌کنند. لاک این نوع توافق را برای توصیف درک خود از روابط اجتماعی بشر کاملاً مناسب می‌دید، امّا آن را برای توصیف روابط مؤکداً سیاسی که می‌خواست مبلغش باشد کاملاً نامناسب می‌یافت. در نظر لاک، مردم و حاکمان در یک سطح نبودند، و ترتیبات معین شده میان آنان، آنها را به‌یکسان ملزم و متعهد نمی‌کرد. به‌عکس، او معتقد بود که حکومت خدمتگزار جامعه است و ملزم و متعهّد به انجام اقداماتی است که اصلاً به آن دلیل مردم حکومت را شکل داده بودند. لاک برای بیان این رابطه از انگارهٔ متداول در قرن هفدهم یعنی «اعتماد» استفاده کرد. مهمترین تکلیفی که «اعتماد» بر عهدهٔ حکومت می‌گذارد این است که حکومت باید در جهت عملی‌کردن ارادهٔ مردم بکوشد. بنابراین، نقشی که حکومت دارد نقشی انفعالی است؛ حکومت زمانی که بکوشد اراده‌ای از خود داشته باشد و رأی و صدای مردم را تحریف کند یا تغییر دهد، یا به خاموشی بکشاند، در واقع اقتدار و فرمانروایی مشروعش را از کف می‌دهد.

همین نکته توضیح می‌دهد که چرا انگارهٔ قرارداد برای لاک کاربرد محدودی داشت، چرا او به دنبال جدا کردن تولد جامعه از تأسیس حکومت بود، و چرا او را رادیکال به حساب می‌آورند. اگر قرار است امنیّت در جهت نفع عموم حفظ شود و برقرار بماند، پس مردم باید سرور و فرادست باشند. اگر قرار است مردم سرور و فرادست باشند، حکومت باید تابع و زیردست باشد. رابطهٔ قراردادیْ حقوق حکومت و حقوق مردم تحت حکومت را در یک سطح قرار می‌دهد، حال آنکه رابطهٔ اعتمادیْ حقوق حکومت را تابع حقوق مردم می‌کند. بنابراین، حکومت باید

بنا به شرایطی که مردم می‌گذارند جریان یابد، و مردم آزادند هر شرطی را که می‌خواهند برای حکومت بگذارند. وقتی این اعتماد به هر دلیلی خدشه‌دار می‌شود، قدرت به خودی خود «به مردم باز می‌گردد»، زیرا «حکومت‌ها... زمانی که قوهٔ مقنّنه، یا شهریار... برخلاف قولشان عمل می‌کنند... منحل می‌شوند». حق مشروط مخالفت، توجیه لاک برای وقایع ۱۶۸۸ بود.

اگر از «اعتماد» برای محدود کردن قدرت خودسرانه استفاده می‌شود، از «پیمان» برای مشخص کردن دامنهٔ صحیح حکومت استفاده می‌شود. لاک این کار را با توصیفش از «وضع طبیعی» می‌کند. پیشتر گفتیم که «وضع طبیعی»، که وضع بشر را پیش از تأسیس حکومت می‌نمایاند، در خدمت این است که نشان دهد بشر چه دینی به حکومت دارد. در نظریّهٔ هابز، انسان در واقع همه چیزش را مدیون حکومت است، امنیتش، تجارتش، فرهنگش، و دانشش. در نظریّهٔ لاک چنین نیست. در نگاه لاک، «وضع طبیعی» شامل اقتصاد بازار، کار مزدبرانه، املاک بزرگ، و استفاده از پول است. تنها چیزی که انسان‌ها در «وضع طبیعی» کم دارند، «داوری مشترک برای رسیدگی به ادعاهای مربوط به زمین برای حل و فصل مناقشات ناشی از این ادّعاها میان آنان» است. هدف از پیش نهادن چنین موقعیّت ناموجّهی، تأکید بر این است که انگیزهٔ فعالیّت اقتصادی و قواعد بنیادین روابط شخصی نشأت گرفته از دولت نیست. تصویر نسبتاً خوبی که لاک از وضع ما قبل سیاسی به دست می‌دهد ناشی از این نگرش است که حکومت صرفاً اهمیّتی جنبی دارد. وظیفهٔ دولت کنترل اقتصاد نیست، بلکه تضمین امنیّتی است که اقتصاد خود ـ رایان[1] در آن امنیّت بتواند کارش را بکند. بر همین نهج، هدف لاک از مفروض گرفتن آزادی در مرحلهٔ طبیعی ما قبل اجتماعی، نشان دادن این است که این آزادی نشأت گرفته از حکومت نیست، بلکه حکومت صرفاً آن را تضمین می‌کند. بنابراین، هدف لاک از مفروض گرفتن حقوق طبیعی و انباشت دارایی در دورهٔ پیش از پیمان اجتماعی، و از محدود کردن قدرت دولتی با انگارهٔ اعتماد فقط و فقط حفظ فرد از دست اندازی و تجاوز قدرت دولت است.

در ***قرارداد اجتماعیِ*** (۱۷۶۲) روسو هم قرارداد حکومتی کاملاً رد شده است.

1- self-regulating economy

روسو در این کتاب با صراحت تمام می‌گوید که فقط تأسیس جامعه می‌تواند مبتنی بر قرارداد باشد، زیرا نقشی که حکومت دارد مانع از این می‌شود که حکومتیان در موقعیتی باشند که بتوانند با مردم چانه بزنند. قدرت فرمانفرمایانه فقط از آن مردم است و حکومت صرفاً خدمتگذار آنهاست و حق شکایت از شرایط خدمتگذاری‌اش را ندارد.

بنابراین، آن نظریّه‌پردازانی که منکر این هستند که عمل مردم در تسلیم کردن خود به رهبران یک قرارداد است صددرصد درست می‌گویند. چون این عمل چیزی نیست جز یک مأموریت، شکلی از استخدام که در آن حاکمان در مقام مأموران سادهٔ مردمِ فرمانفرما به نام آنان قدرتی را به کار می‌گیرند که مردمِ فرمانفرما در اختیار آنان قرار داده‌اند... (قرارداد اجتماعی، ص. ۱۰۲).

ما در بحث‌های لاک دیدیم که چگونه قرارداد اجتماعی فقط و فقط وسیله‌ای برای تخفیف ترس از جباریّت حکومتی است. روسو هم آشکارا همین قصد را داشت. او در فرصت‌های مختلف قرارداد فرمانبرداری را به سخره می‌گرفت و آن را با نام هابز و گروتیوس پیوند می‌زد. او چنین عملی را جنون محض می‌دانست.

... و حق نمی‌تواند بر جنون استوار باشد... چنین قراردادی چه بین یک نفر و نفر دیگر، یا بین یک نفر و کلّ مردم منعقد شود، همیشه یاوه و بیمعناست که بگوییم: «من بدین وسیله میثاقی با شما می‌بندم که کلاً به زیان شما و کلاً به نفع من است؛ و من فقط تا زمانی که دلم می‌خواهد به آن احترام می‌گذارم و شما باید تا زمانی که من می‌خواهم به آن احترام بگذارید». (*قرارداد اجتماعی*، ص‌ص ۵۴، ۵۸).

تا بدینجا شاید به نظر بیاید که روسو و لاک، هر دو، می‌خواستند از قرارداد اجتماعی در جهت هدف واحد حفظ حقوق فردی استفاده کنند. هدف روسو آشکارا همین بود. او می‌نویسد:

هدف قرارداد اجتماعی یافتن شکلی از همبستگی است که بتواند از جان و مال هر عضو با نیروی جمعی همگان دفاع کند، و تحت آن هر فرد، تا زمانی که خود را با

> دیگران همبسته می‌داند، از هیچ کسی جز خودش اطاعت نکند، و به همان اندازهٔ قبل آزاد بماند (قرارداد اجتماعی، ص. ۶۰).

تفاوت روسو با لاک در این است که روسو این حق را به افراد نمی‌دهد که شرایط قرارداد را معین کنند، چون این شرایط لایتغیّر هستند و صرفاً مسئله و مشکلی را که قرار است قرارداد حلش کند این شرایط را معین می‌کند. بنابراین، قرارداد را می‌توان فسخ کرد، امّا نمی‌توان اصلاحش کرد. دایر شدن قرارداد مستلزم همرأیی است، و شرایط آن به ملّت قدرت تامّ و تمام بر همهٔ اعضای آن می‌دهد. شرایط قرارداد همچنین شامل انتقال کامل [حق تصرّف در] جان فرد و دارایی‌اش به اجتماع یا باهماد است.

امّا خود قرارداد در طرح کلّی روسو جنبهٔ غالب و مسلّط ندارد. زمانی که قرارداد منعقد شد دیگر از نظر اهمیّت به ردهٔ دوم سقوط می‌کند. پس از آن کارکرد اصلی قرارداد این می‌شود که مردم با کمک آن به وضعیّتِ، نه فردگرایی لیبرالی، بلکه پیوستگی فوق‌العادهٔ اجتماعی، که پیروی از «ارادهٔ عمومی» ضامن آن است، رضایت دهند.

«ارادهٔ عمومی» بیانگر نفع مشترک همهٔ شهروندان است. «ارادهٔ عمومی» همانی است که هر فرد اگر می‌توانست دریابد که نفع واقعی او در چیست، اراده می‌کرد. «ارادهٔ عمومی» زمانی تحقق می‌یابد که نگرش درستی بر اذهان حاکم شود و افراد بتوانند منافع شخصی و دسته‌ای خود را تابع [منافع عمومی] کنند. چنین موفقیّتی نشانهٔ تلاش فکری و معنوی زیادی نیست، بلکه صرفاً نشانهٔ سادگی و صداقت است، سادگی و صداقتی از آن نوع که روسو گمان می‌کرد در میان روستاییان سویسی وجود دارد. در واقع، این پیچیدگی احمقانهٔ جامعهٔ شهری است که باعث شده است انسان‌ها حکومت را پیچیده‌تر از آنی بکنند که لازم است، زیرا اهداف خودخواهانهٔ خود را نسبت به خیر کلّ جامعه و باهماد در اولویّت قرار داده‌اند. اگر این مردمان بتوانند بیاموزند که «ارادهٔ عمومی» را اراده کنند، چه بهتر، و گرنه، «مجبورشان خواهند کرد که آزاد باشند». این تناقض آشکار را می‌توان بدین ترتیب توضیح داد که همهٔ مردم واقعاً می‌خواهند برترین منافعشان را دنبال کنند، بی‌آن‌که

همیشه بدانند برترین منافعشان کدام است. این‌که بگذاریم راه غلطشان را پی بگیرند در واقع نفی و انکار هدف آنان، و کاستن از آزادی آنان است، نه افزودن بر آن. فرض نهفته در پشت این حکم این است که خیر هر فردی را در «ارادهٔ عمومی» می‌توان یافت. جامعه باید در کلیّتش برتری و تفوّق قاطعی بر اجزایش داشته باشد. همه در «ارادهٔ عمومی» مستحیل می‌شوند.

چنین نظریّه‌ای منجر به این نظرِ پذیرفتنی شده است که روسو برای حفاظت جامعه از خطر قراردادِ حکومتیِ فرمانبرداری، بی آن‌که متوجّه شود قراردادِ اجتماعیِ فرمانبرداری را جایگزین آن کرده است. روسو در برابر این نظر می‌توانست بگوید که شخصی که عضوی از چنین جامعه‌ای است، نمی‌تواند در وضع فرمانبرداری نسبت به آن باشد، زیرا بدن نمی‌تواند بخواهد که به اعضایش صدمه برساند. قرارداد اجتماعی با فرمانفرما دانستن جامعه ضامن حکومت کردن در جهت نفع جامعه است. این در تضاد با قرارداد حکومتی است که با فرمانفرما دانستن حکومت ضامن حکومت کردن صرفاً در جهت نفع حکومت است.

در اینجا باید توجه کنیم که روسو، برخلاف لاک، قرارداد را یک واقعیّت تاریخی نمی‌داند. به‌عکس، از نظر او قرارداد یک «آرمان» است، ترتیبی که اگر قرار است حق سیاسی دایر شود باید اتّخاذ شود. هابز هم، مثل روسو، نظام خود را یک «آرمان» می‌دانست، امّا امید بسیار بیشتری داشت که این نظام بتواند عملاً تأسیس و دایر شود. هابز می‌نویسد: «من هنوز امیدهایی دارم که زمانی این نوشتهٔ من به دست فرمانفرمایی بیفتد که... این حقیقت نظری را بدل به فایده‌ای عملی کند». روسو چنین امیدی نداشت. انسان‌ها ممکن است به دنبال آرمان او باشند، امّا سرنوشتشان این است که هرگز بدان نرسند، زیرا اراده‌های فردی همیشه جدّاً حاکمیّت ارادهٔ عمومی را تهدید به نابودی می‌کنند. «بدنهٔ سیاسی، درست مثل بدن انسان، از لحظهٔ زادن شروع به مُردن می‌کند، و در درون خودش علل ویرانی و تباهی خودش را حمل می‌کند». (*قرارداد اجتماعی*، ص. ۱۳۴). پس *قرارداد اجتماعی* فراخوانی برای مبارزه نیست، صرفاً نقدی است بر دولت‌های موجود، تصویری است از یک آرمان، که امیدی برای عملی شدن این آرمان هم بر نمی‌انگیزد. امّا تأثیر روسو چشمگیر بود، و نظریّه‌های او را بارها روبسپیر و سن ژوست در دوران انقلاب فرانسه تکرار

کردند. امّا می‌توان گفت که کوشش‌های آنها برای تأسیس یک نظم سیاسی آرمانی صرفاً منجر به تأیید هشدار روسو در ***منشأ نابرابری*** شد:

> مردمی که عادت داشته‌اند ارباب داشته باشند نمی‌توانند بی ارباب سر کنند. آنها تقریباً همیشه با انقلاب‌هایشان ترتیبی می‌دهند که خودشان را به فریبکاران و اغواگرانی واگذارند که فقط زنجیرها را به پاهایشان محکمتر و سنگین‌تر می‌کنند.

با روسو زنجیرهٔ نظریّه‌پردازان بزرگ قرارداد اجتماعی به پایان آمد. اعتقاد به قرارداد در قرن نوزدهم هم پابرجا ماند، امّا از اهمیّت آن بسیار کاسته شد ــ و زمینه‌های بدیل برای تکلیف سیاسی مرجّح دانسته شدند. امّا انگارهٔ قرارداد، که فیلسوفان سیاسی روز به روز بیشتر طردش می‌کردند، برای سیاستمداران در حوزهٔ عملِ مفید جلوه می‌کرد، خصوصاً در امریکای شمالی. در امریکا بود که اعتقاد به اعتبار تاریخیِ قرارداد ریشه‌های محکمی دوانده بود، و در امریکا بود که در نیمهٔ دوم قرن هجدهم مسئلهٔ تکلیف در برابر حکومت آشکارتر از هر جای دیگر مسئلهٔ اصلی در زمینهٔ سیاست شده بود. در نوشته‌های این دوره به گزارش‌های فراوانی از مسئلهٔ قرارداد یا پیمان برمی‌خوریم. مثلاً در ***باستن گزت*** در ۱۷۶۶، یا در «حقوق مهاجرنشینان» در ۱۷۷۲، که این دومی را عمدتاً سمیوئل ادامز نوشته بود، و نیز در نظرهای ابراز شده در دادگاه عمومی ماساچوست در ۲۳ ژانویه ۱۷۷۶.

در این نوشته‌ها آنچه بدان اشاره می‌شود معمولاً قرارداد حکومتی است و نه قرارداد اجتماعی. مضمون مشترک آنها این بود که جورج سوم قراردادی راکه بنابر آن مهاجرنشینان امریکایی با تاج و تخت سلطنتی انگلستان بیعت کرده بودند زیرپا گذاشته است. کاری که مهاجرنشینان کرده بودند به دیدهٔ قیام و شورش نگریسته نمی‌شد، بلکه مخالفت در برابر استفادهٔ غیر قانونی از اقتدار و فرمانروایی به حساب آورده می‌شد. حق اصلی آنان تأسیس حکومت بر پایهٔ رضایت فرمانبران بود. اگر این شرایط دیگر احراز نمی‌شد، مردم می‌توانستند قدرت سیاسی را به هر شکلی که مناسب‌تر می‌دیدند به دیگری واگذار کنند. شاید همین دلمشغولی به مسئلهٔ احرازِ شرایطِ دقیقِ شکل‌گیریِ حکومت بود که سبب شد ایالات متحدهٔ امریکای بتازگی استقلال یافته آن نقش شاخص خود را در جهان سیاست عملی مُدرن، با صورتبندی

یک قانون اساسی مدّون، ایفا کند. یقیناً این دیدگاهی رایج و شایع بود که قانون اساسی یک قرارداد حکومتی است که برای این تدوین می‌شود که قدرت دولت را محدود و حقوق فردی را تضمین کند.

شاید تصادف محض نبود که در اواخر قرن هجدهم یگانه انگلیسی شاخصی که طرفدار قرارداد اجتماعی بود تام پین بود، مردی که در طول جنگ استقلال در ارتش امریکا جنگیده بود.

پین در **حقوق بشر** (۱۷۹۱) از همان شکل توضیحی استفاده می‌کند که پیشتر در نوشته‌های لاک دیدیم ــ یعنی جامعه را مبتنی بر «پیمان» و حکومت را مبتنی بر «اعتماد» قلمداد می‌کند. امّا شیوهٔ استفادهٔ پین از این اصطلاحات رضایت‌بخش‌تر از شیوهٔ لاک است که می‌کوشید اثبات کند پیمان یک واقعیت تاریخی است. بنابراین، پین، مثل روسو، می‌گوید نه تنها همهٔ حکومت‌ها و جوامع به این شکل تشکیل شده‌اند، بلکه باید پس از این هم به این شکل باشند. پیمان میان مردم «برای به وجود آوردن یک حکومت... تنها شیوه‌ای است که بنابر آن حکومت‌ها حقّ وجود دارند». حکومت نه هیئتی برتر از مردم و نه شریکی برابر با مردم است. حکومت یک «امین» یا «معتمد» است و بیشتر وظایفی به عهده دارد تا این‌که حقوقی داشته باشد، و مکلّف است خدمت کند نه این‌که فرمان دهد. در عمل، پین «پیمان» و «اعتماد» را چیزهایی می‌دانست که با قانون اساسی همبستگی متقابل پیدا می‌کنند. قانون اساسی یک پیمان است: قانون اساسی حاوی شرایطی است که طبق آن مردم توافق می‌کنند جامعه‌شان را شکل دهند. قانون اساسی ترتیباتی است که مردم با یکدیگر مقرّر می‌کنند؛ قانون اساسی همچنین محدوده‌ای را که حکومت باید در آن بماند معیّن می‌کند. بدون قانون اساسی، حکومت در طول مسئولیتش آزادی و اختیار کامل قانونگذاری دارد، چه خوب چه بد. امّا اگر قانون اساسی وجود داشته باشد، این آزادی محدود می‌شود: مردم حقوق اساسی‌شان را حفظ می‌کنند. «حکومت بدون قانون اساسی قدرتی است بدون حق». مثال‌های این آرمان و امید نوع بشر به آینده را پین در حکومت‌های تازه تأسیس ایالات متحدهٔ امریکا و فرانسه می‌دید. او این حکومت‌ها را درود می‌گفت زیرا نقطهٔ ختامی بودند بر خشونت و خرافات. «عصر خِرد» پا در راه داشت. پیمان‌های اجتماعی فرانسه و امریکا آغازگر عصر خرد بودند؛ و در آن شکل قانون‌سالارانه‌شان، ضامن و حافظ آن.

در این زمان دیگر استفاده از اصطلاح قرارداد رو به نزول نهاده بود، حتی در میان کسانی که آگاهانه از دیدگاه‌های لاک پیروی می‌کردند. بنابراین، می‌بینیم که ریچارد پرایس در ***ملاحظاتی دربارهٔ طبیعت و آزادی مدنی*** (۱۷۷۶) خود را چندان دلبستهٔ منشأ دولت نشان نمی‌دهد. آنچه در این زمان به نظر بسیار ارزشمندتر می‌آمد انگارهٔ لاکیِ اعتماد میان حاکمان و فرمانبران بود. در این زمان در آلمان بود، و نه انگلستان، که خصوصاً تحت تأثیر روسو، انگارهٔ قرارداد همچنان مطلوب تلقی می‌شد. یکی از دلایل مهمّ این مسئله این واقعیّت بود که در سنّت فلسفی آلمان گرایش‌های حقوقی همیشه بیشتر از سنّت فلسفی انگلستان بود، و برای همین بهتر می‌توانست اصطلاحی را که بار حقوقی نیرومندی داشت جذب کند. بنابراین، فیشته در ***اساس حقوق طبیعی*** (۱۷۹۶) سه نوع قرارداد را در توضیح دولت ارائه می‌کند. قرارداد اوّل قرارداد مالکیّت است که منجر به قرارداد دوم یعنی قرارداد حفاظت می‌شود، و سرانجام قرارداد وحدت (vereinigungsvertrag). در ***فلسفهٔ حق*** کانت، که در همان سال منتشر شد، هیچ ادعایی مبنی بر این‌که قرارداد یک واقعیّت تاریخی است وجود ندارد. قرارداد را صرفاً باید یک «تصور عقلی» به حساب آورد که به کمک آن می‌توان رابطهٔ میان فرد و دولت را بهتر فهم کرد.

دوران اُفت. روشن است که در اواخر قرن هجدهم میزان پذیرش اندیشهٔ قرارداد اجتماعی سریعاً رو به اُفت و کاهش داشت. شاید به نظر عجیب بیاید که شیوهٔ توضیحیِ لاک و روسو در برهه‌ای در اوج دورهٔ تأثیرگذاری‌شان مورد سخت‌ترین حملات قرار گرفتند. امّا به هر صورت واقعیّت همین بود. در صد سال فاصلهٔ میان انقلاب انگلستان و انقلاب فرانسه روشن‌ترین استدلال‌ها، هم له و هم علیه قرارداد اجتماعی عرضه شد.

البتّه ردّ نظریّهٔ قرارداد اجتماعی چیز تازه‌ای نبود. عدهٔ زیادی از متفکّران و صاحبان عقیده هرگز این نظریه را نپذیرفته بودند. انتشار لویاتانِ هابز پیشتر با پاسخ‌های خصمانهٔ متعددی مواجه شده بود که مبتنی بر ناپذیرفتنی بودن این فرض بودند که انسان‌ها هرگز نمی‌توانستند در «وضع طبیعی» یک قرارداد اجتماعی منعقد کنند. در محاکمهٔ مشهور ساشورل در ۱۷۱۰ این سؤال غامض تاریخی مطرح شد که آیا قراردادِ فرضیِ نخستین پیش ازماگناکارتا بسته شده است، و اگر چنین است چرا درماگناکارتا

هیچ اشاره‌ای به آن نشده است. عدّه‌ای روزافزون پاسخ‌هایی برای اینگونه سؤالات می‌طلبیدند، و پاسخ‌های هرچه کمتری دریافت می‌کردند، و در نتیجه ارزشی که استفاده از نظریّهٔ قرارداد اجتماعی می‌توانست داشته باشد بتدریج کمتر و کمتر می‌شد.

حملهٔ اصلی به نظریّهٔ قرارداد اجتماعی را در قرن هجدهم دیوید هیوم در رسالهٔ «در باب منشأ قرارداد» (۱۷۴۸) تدارک دید. او در این رساله این مطلب را پیش کشید که ما هیچ گواهی و مدرکی در دست نداریم که هرگز قراردادی اجتماعی بسته شده باشد، و به هر حال خود این اندیشه «بسی فراتر از درک وحشیان» در وضع طبیعی است. برای هیوم روشن بود که این اندیشه را فیلسوفان رواج داده‌اند، زیرا مردم عادی معمولاً چنان عمل نمی‌کنند که گویی بیعت آنان با حکومت ناشی از قرارداد است. در واقع، «اگر از اکثر قریب به اتفاق مردم بپرسی که آیا به اقتدار و فرمانروایی حاکمانشان رضایت داده‌اند، یا قول داده‌اند از آنان اطاعت کنند، شما را به چشم دیوانگان خواهند نگریست». هیوم نتیجه می‌گیرد، «حکومت با خشونت شکل گرفت، و مردم از سر ضرورت تن به آن دادند». هرگونه مشروعیّتی که بتوان به آن نسبت داد ناشی از پذیرش تدریجی است، و نه یک رضایت صریح اوّلیه. البتّه این نقد فقط شامل حال متفکرانی نظیر لاک می‌شد که قرارداد را واقعه‌ای تاریخی قلمداد می‌کردند، و نه آنهایی که قرارداد را عملی می‌دانستند که باید صورت گیرد. قرارداد در نظر این دستهٔ دوم جستجویی فلسفی برای یافتن راهی برای فهم جامعه یا ساختاری بود که باید داشته باشد، و شیوهٔ قرارداد اجتماعی بهترین شیوه برای این کار بود. امّا به هر روی نگرش هرچه بیشتر تاریخی به جامعه یکی از عوامل اصلی بود که منجر به ردّ قرارداد اجتماعی شد، حتی با این‌که همهٔ مدافعان قرارداد اجتماعی آن را واقعیّت تاریخی ندانسته بودند.

باید توجه کنیم که ردّ قرارداد بر مبنای ناپذیرفته بودن آن از نظر تاریخی به یکباره منجر به کوششی بزرگ برای یافتن گزارش تاریخی دقیقی از منشأ جامعه نشد. به‌عکس، مسئلهٔ منشأ تاریخی در وهلهٔ اوّل به مسئلهٔ مشروعیت سیاسی و تکلیف بی‌ربط دانسته شد. معیارهای فلسفی، که همیشه به حساب می‌آمدند، با ظهور فایده‌گرایی بدل به یگانه معیار شدند. چنین نگرشی عملاً حتی نزد مهمترین نظریّه‌پردازان قرارداد اجتماعی وجود داشت و کم و بیش آشکار بود. بنابراین، هابز از مسئلهٔ منشأ واقعی دولت به آسانی گذشته بود و فقط اشاره کرده بود که آدمیان باید

چنان رفتار کنند که «گویی» قراردادی بسته شده است. همچنین، در نظریهٔ او، «دولت اکتسابی» همانقدر می‌تواند مدّعی و طالب اطاعت باشد که «دولت تأسیسی»؛ از فاتح خارجی هم باید به همان دلایلی اطاعت کرد که از پادشاه بومی. در نهایت، معیار تکلیف آنقدرها ربطی به منشأ نداشت، که به مسائل عملی و اجرایی. اگر امنیّت تأمین شود، اطاعت یگانه واکنش عقلانی است.

نشانه‌هایی از فایده‌گرایی اضطراری در توجیهی هم که لاک برای مالکیّت و قدرت سیاسی بر اساس معیار استفادهٔ مفید می‌آورد مشهود است. ملک فقط تا زمانی به فرد تعلّق می‌گیرد که بتواند از آن استفاده کند ــ هیچ ملکی نباید تباه و ضایع شود. از قدرت سیاسی فقط طبق اهدافی که برای آن اصلاً تأسیس شده است می‌توان استفاده کرد. بنابراین، لاک میان دو حالت بدیل مشروعیّت سیاسی دو شقّه شده است ــ مشروعیتی مبتنی بر منشأ، که تأکیدش بر اهمیّت شیوهٔ صحیح تأسیس است، و مشروعیتی مبتنی بر به کارگیری، که تأکیدش بر این است که حاکمان باید مطابق با اهدافی حکم برانند که حکومت اصلاً در اساس برای آن تأسیس شده است.

پیشتر گفتیم که چگونه قرارداد وقتی برای توجیه مخالفت مشروط در برابر قدرت دولتی به کار گرفته شد کارکردی رادیکال پیدا کرد. در اواخر قرن هجدهم، وقتی که بتدریج روشن شد که رادیکالیسم ظاهری این شیوه محدودیت‌های ذاتی دارد، این نوع استفاده از قرارداد بکلّی متروک شد. کم‌کم به نظر آمد که اعتقاد به قرارداد شمشیر دولبه است؛ رادیکال است زمانی که برای اصلاحات عرضه می‌شود، چه به صورت معیاری کهن که باید جامعه به آن بازگردد (لاک)، چه به صورت توافقی تازه که باید صورت بگیرد تا کاستی‌های موجود برطرف شود (روسو)؛ امّا ایستاست زمانی که برای دفاع از توافقی عرضه می‌شود که اکنون در قدرت است و باید از آن تبعیّت شود. برک وقتی که از لفظ قرارداد استفاده می‌کرد همین معنای دوم را منظور داشت. او در ***تأمّلاتی در باب انقلاب در فرانسه*** (۱۷۹۰) از قراردادی سخن می‌گوید که به هیچ وجه قراردادی اجتماعی نیست که مردم منعقد کرده باشند. این قرارداد هیچ ربطی به منشأ تاریخی، انتخاب آزاد، یا رضایت فردی نسبت به حکومت ندارد. به‌عکس، این قرارداد نوعی فهمِ مکتومِ این است که سلسله مراتبِ خدا، انسان، و طبیعت همیشگی است.

جامعه در واقع یک قرارداد است... امّا قراردادی میان آنهایی که زنده‌اند، آنهایی که مُرده‌اند، و آنهایی که به دنیا خواهند آمد. هر قراردادی در هر وضع خاص چیزی نیست مگر یک بند یا ماده از قرارداد ابتدایی جامعهٔ ابدی، که طبق پیمانی مقدّس بنابر سوگندی نقض‌ناپذیر که حافظ همهٔ طبایع جسمانی و روحانی در جای مقرّر خودشان است، طبایع پست‌تر را به طبایع والاتر پیوند می‌دهد و جهان مرئی را به جهان نامرئی متصل می‌کند.

در هول و هراسی که انقلاب فرانسه به وجود آورده بود، برک دلش می‌خواست بیشتر بر اطاعت تأکید کند تا مخالفت، بر وظیفه تا حق. برک که ویگ بود شاید استفاده از اصطلاحات ویگی را مفید یافته بود، امّا او چنین کرد بی آنکه به هدفش لطمه‌ای وارد آید، زیرا فقط با سمت و سویی کاملاً محافظه‌کارانه از انگارهٔ قرارداد سود جست.

یکی از معاصران برک، ویلیام گادوین، نیز آگاه بود که می‌شود چرخشی محافظه‌کارانه به انگارهٔ قرارداد داد. این واقعیّت که می‌شود چنین چرخشی به انگارهٔ قرارداد داد یکی از دلایل برک برای پذیرش این انگاره در شکلی کاملاً اصلاح شده بود، و یکی از دلایل گادوین برای رد آن در هر شکل و صورتی. آنچه گادوین را می‌آزرد این بود که بتوان نسل فعلی را بنا به تصمیم‌هایی که مدتّ‌ها پیش از زمان آنها گرفته شده بود در غُل و زنجیر کرد. این به معنای انکار و نفی دانش‌های تازه‌تر بود. و قرارداد در چنین مقامی بیهوده بود، چون قرارداد را فقط با این هدف می‌توان منعقد کرد که سرنوشت انسان را بهبود بخشد، نه این‌که بدترش کند. بنابراین، شیوهٔ قرارداد با اندیشهٔ پیشرفت، که روز به روز مسلط‌تر می‌شد، ناهمخوان بود. اکثر مدافعان قرن شانزدهمی و قرن هفدهمی قرارداد به حق الاهی اعتقاد داشتند، و هرگونه کوششی برای فراهم کردن ضمانتی در برابر سوء استفاده از قدرت دولتی را رد کرده بودند. در اواخر قرن هجدهم معلوم شد که شکل این ضمانت‌هایی که می‌خواستند فراهم آورند خود امید بهبود مدام و پیوسته را از میان می‌برد. گادوین این فرض قراردادگرایان را که می‌توان با دگرگون کردن عاجل وضع ناعادلانهٔ امروزین به وضع عادلانهٔ فردا، بهبودی پدید آورد مورد انتقاد قرار داد. چنین کاری به معجزه شباهت دارد. گادوین به‌عکس فرایندی آهسته و پیوسته را ممکن‌تر می‌دانست،

فرایندی که طی آن دانش همیشه مقدم بر نوآوری بود. این پایه و اساس ویژه‌ای بود که بر مبنای آن رادیکال‌ها قرارداد اجتماعی را رد می‌کردند. بهبود البتّه مطلوب بود، امّا فقط بتدریج حاصل می‌شد. پیشرفت به مرور بر بنیان‌های شبه علمی استوار شد، یعنی حاصل قوانین ظاهری تحول تاریخی قلمداد شد، و نه امری موکول به تصمیم افراد که یکباره جامعه‌شان را از بیخ و بن دگرگون کنند. یک عامل دیگر که بخصوص درانگلستان قرارداد اجتماعی را از اعتبار انداخت ربط داده شدن آن به روسو و انقلاب فرانسه بود. هول و هراس ناشی از انقلاب فرانسه موجب پدید آمدن جوّی شد که در آن کوچک‌ترین جرقهٔ نارضایتی را فوراً با قدرت تمام خاموش می‌کردند، مبادا شعله‌اش چنان در بگیرد که همه چیز را بسوزد، به نحوی که هیچ کس را یارای مهار آن نباشد. آنهایی که شجاعت دفاع از اصلاحات را داشتند می‌بایست کارشان را بی هیچ توسّلی به قرارداد اجتماعی یا «حقوق بشر» پیش می‌بردند، چون این انگاره‌ها، هردو، انگاره‌هایی زیانبار و خطرخیز تلقی می‌شدند که پس از آنهمه ویرانی که در آن سوی کانال مانش به بار آورده بودند، حال این تهدید را به وجود آورده بودند که در این سو نیز چنان کنند.

در قرن نوزدهم دیگر عمر قرارداد اجتماعی عملاً به سر آمده بود. تنها کشوری که در آن این اندیشه همچنان در جریان بود کشوری بود که این انگاره ریشه‌های تاریخی تازه‌تری در آن داشت، یعنی ایالات متحدهٔ امریکا. در امریکا در بحث‌ها و جدل‌های مختلف دربارهٔ ماهیّت قانون اساسی و رابطهٔ ایالات مختلف با حکومت دائماً به انگارهٔ قرارداد اجتماعی ارجاع داده می‌شد. در ۱۸۳۱، جان کوئینسی ادامز این نظر را پیش نهاد که قانون اساسی ماساچوست یک پیمان اجتماعی است و بر همین نهج «اعلامیهٔ استقلال یک پیمان اجتماعی است که بنابر آن مردم با هر شهروند مهاجرنشین‌های متّحد، و تمام شهروندان با کلّ مردم میثاق بسته‌اند که مهاجرنشین‌های متحد ایالات آزاد و مستقل هستند و باید هم بحق آزاد و مستقل باشند». ته‌مانده‌های نهایی انگارهٔ قرارداد را می‌توان در قوانین اساسی ایالات مختلف باز جُست، مثلاً در قانون اساسی آرکانزاس تا ۱۸۶۸، و تگزاس، که دوباره در ۱۸۷۶ این انگاره را وارد قانون اساسی‌اش کرد. امّا در جاهای دیگر این انگاره پس از معلوم شدن غیرقابل قبول بودن آن از نظر تاریخی چندان دوام نیاورد.

در اروپا دیگر کسی ادّعا نمی‌کرد که قرارداد اجتماعی واقعیّتی تاریخی دارد، امّا در عین حال کمتر کسی هم دلش می‌خواست اندیشه‌ای را که خدمات شایانی در جهت هدف ارزشمند تأکید بر حکومت بنا به رضایت کرده بود به دور افکند. بهترین کاری که می‌شد کرد این بود که قرارداد را صرفاً به‌عنوان اندیشه‌ای بیانگر روابط اخلاقی میان حاکم و فرمانبران پذیرفت. جامعه را نمی‌شد فقط با زور به هم پیوسته نگاه داشت؛ جامعه برای آن‌که به هم پیوسته بماند هنوز نیازمند یک قرارداد مکتوم بود، نوعی احساس تکلیف اخلاقی. در این معناست که می‌بینیم متفکران مختلفی چون کانت، سمیوئل تیلور کولریج، و بعدها تی.ایچ. هاکسلی این انگاره را به کار می‌گیرند. تی.ایچ. گرین هم توانمندانه از استعمال قرارداد در نظریّه‌ها دفاع کرد و خاطرنشان کرد که «مفروض گرفتن این‌که برخی وقایع اتفاق افتاده‌اند که بنابر گواهی‌های تاریخی اتفاق نیفتاده‌اند می‌تواند راهی باشد برای انتقال درکی اساساً صادق و درست از برخی روابط اخلاقی انسان‌ها با هم». سیاستمدار فرانسوی، لئون بورژوا، برای حفظ این انگارهٔ غیرتاریخی و غیرحقوقی بود که در ۱۸۹۶ اصطلاح «شبه قرارداد» را احیا کرد، اصطلاحی که بیش از یک قرن پیش جوزایا تاکر، سرکشیش گلاستر، به کار گرفته بود. امّا حتی این جرح و تعدیل افراطی نظریّهٔ قرارداد کافی نبود که دوام و بقای آن را تضمین کند، زیرا موضع قراردادگرایان از چپ و راست فرسوده و به تحلیل برده شده بود. نخست، آن جنبش فکری که انسان را دیگر خالق محیطش نمی‌دید، و به‌عکس محیط را زادهٔ نیروهای گسترده‌تری می‌دانست که طبق قوانین محتوم تاریخی عمل می‌کردند. پیشتر دیدیم که چگونه اندیشهٔ پیشرفت، نظریهٔ قرارداد اجتماعی را با پافشاری بر این‌که تغییرات فقط می‌توانند تدریجی باشند و نه انفجاری تضعیف کرده بود. این جنبش فکری دست‌کم منکر نقش ارادهٔ انسانی در شکل دادن به جامعه نبود. زمانی که اندیشهٔ پیشرفت انسانی از نظر علمی ناگزیر به شمار آمد، و پیشرفت انسانی به شکل قوانین تغییر تاریخی، چه براساس گزینش طبیعی، چه براساس دترمینیسم اقتصادی، عرضه شد، اهمیّتی که به نقش آگاهانهٔ بشر در ایجاد تغییرات داده می‌شد کمتر و کمتر شد. دوّم، نظریّهٔ قرارداد اجتماعی زمانی که اصول مفروض آن مبنی بر رضایت مردم نسبت به حکومت جامهٔ عمل به خود پوشید، این نظریّه دیگر زائد شد. آن رضایت مفروض نیاکان، یا

او از آزادی داشت از نهادهای رژیم کهن جدایی‌ناپذیر بود، اگرچه، به رغم همهٔ اینها، بازگشت به رژیم کهن را ناممکن می‌دانست. لامارتین، وینیی، و هوگو ــ همگی در دوران جوانی ــ به همین «کیشِ گذشته» بود که وصل شدند، کیشی که مطالعات تاریخی تقویتش کرده بود؛ این «کیشِ گذشته» بی‌تردید در تقابل با کلاسیسیسم بود که نرمش زیادی نسبت به ایدئولوژی انقلابی نشان می‌داد. اما، در حول و حوش ۱۸۳۰، اکثر نویسندگان رمانتیک به یک نوع از سوسیالیسم انسان‌دوستانه روی آوردند و همراه با لامُنه به شیون و فغان در مورد رنج‌های فقیران و سرکوب ملّت‌های تابع و زیردست پرداختند؛ بعدها، این کشور «مردم» بود که پایهٔ فلسفهٔ سیاسی میشُله قرار گرفت که با کلیسایی که بر سر راه آزادی اجتماعی و پیشرفت قرار داشت خصومت می‌ورزید. در نتیجه، در طول نیمهٔ اوّل قرن نوزدهم در فرانسه، رمانتیسم باریکادها شکل گرفت، در ایتالیا، رمانتیسم، بی‌آن‌که دست به رد اصول دینی بزند که همچنان بدان وابسته بود، سودای استفاده از اصولی لیبرالی را در جهت تحقّق اهداف خود در سر داشت، اصولی که از دل انقلاب فرانسه برآمده بود؛ با توسّل به سنت گذشته، روحی سیاسی در افکار مانزونی و سیلویو پلّیکو جان گرفت؛ اینان خود را در آنِ واحد لیبرال، ناسیونالیست، و کاتولیک می‌دانستند.

اما صرفاً در آلمان بود، که علی‌رغم تردیدها و تزلزل‌ها، رمانتیسم آموزه‌ای سیاسی تعریف شد که اکثر نویسندگان این مکتب، از نووالیس گرفته تا آیشندورف، بدان وفادار ماندند. بنابراین، رمانتیسم را در آلمان نمی‌توان صرفاً از منظر نقد ادبی یا فلسفهٔ علم مورد توجّه قرار داد، زیرا رمانتیسم در آلمان «سیاست» هم بود، سیاستی جای گرفته در بطن جنبش ضد انقلابی اروپایی.

رمانتیسم سیاسی را نمی‌توان از مجموعهٔ جنبش‌هایی جدا کرد که از ترس ایدئولوژی انقلابی در اروپا خلق شدند. توضیح این واقعیّت بدون در نظر گرفتن اثر ادموند برک، ***تأمّلاتی دربارهٔ انقلاب در فرانسه*** (۱۷۹۰)، که هندسهٔ مغرورانهٔ عقل‌گرایان را در تقابل با حکمت اجدادی مشروطهٔ انگلیسی قرار می‌داد، ناممکن است. علاوه بر این، باید به خاطر داشته باشیم که، همزمان، ژوزف دومستر و دوبونال، برای مهاجران، نوعی فلسفهٔ «رستوراسیون» درست کردند که با دفاع از منحصر به فرد بودنِ اصیلِ هر انگاره و هر فرهنگی به مدّعاهای عقل همگان‌شمول

حمله می‌برد؛ نظریّهٔ قرارداد اجتماعی را با صحّه گذاشتن بر تفوّق پیوندهای انسانی نفی می‌کرد؛ و با ستایش از تفوّق سنّت تاریخی، با اندیشهٔ پیشرفت نامحدودِ روحِ بشری مخالفت می‌ورزید. در واقع، در ۱۸۱۶ بود که کارل لودویگ فون هالرِ سویسی کتاب *رستوراسیون فلسفهٔ سیاسی* را به دست چاپ سپرد که در آن، با مبتنی کردن دولت بر روابط خصوصی و قانون طبیعی، کوشید تا جامعهٔ پدرسالارانهٔ رژیم کهن را محفوظ نگاه دارد. اما، به هر روی، هیچ یک از این نویسندگان به هیچ وجه به جنبش رمانتیسم متّصل نبودند.

رمانتیسم سیاسی آلمانی را باید به محیط فلسفی‌ای ربط داد که در آن پا گرفت. رمانتیک‌ها، که شاگردان فیشته بودند، و کتاب *نظریّهٔ شناخت* (۱۷۹۴) او را خوانده بودند و در نظریّهٔ «من» او غوطه می‌خوردند و آن را اصل جهان‌آفرین و بی‌مرز خلقت می‌دانستند، با این اعتقاد پا به صحنه گذاشتند که سرنوشت از آنِ افراد برتری است که می‌دانند چگونه قانون عقل خود را بر جهان خارج تحمیل کنند. هیچ اخلاق، دین، یا قاعدهٔ محدودکننده‌ای شامل حال چنین افرادی نمی‌شود: شاعر رمانتیک هر جور که بخواهد با جهان رفتار می‌کند و از طریق طنزش جهان را بدل به آفرینش لحظه‌ای نبوغ خودش می‌کند. با این همه، رمانتیک‌ها قبول داشتند که این دست افراد نابغه جز از طریق تماس با دیگران بدرستی شکل نمی‌گیرند و پرورده نمی‌شوند؛ برای همین، بزرگ‌ترین تکلیف زندگی را معاشرت با دیگران، «تأمل دوسویه» و «فلسفهٔ مشترک» می‌دانستند و این «معاشر بودن» را عنصر ذاتی فرهنگ تلقی می‌کردند. آنان معتقد بودند افراد فقط با تلاش در جهت متّحد شدن است که می‌توانند خود را به‌تمامی متحقّق سازند. در نتیجه، با بر پا کردن «اتحادیّه‌های» اذهان برتر، نوعی «فراماسونری» روحانی پدید آوردند. آنها این اشکال معاشرت را صرفاً تجمّعات اجتماعی نمی‌دانستند، بلکه در نظرشان نوعی عشق و دوستی هم بود؛ آنها این عشق را به چشم تلاشی برای فهم واقعیّت جهان از طریق معشوق می‌نگریستند. همه می‌دانند که این آرمانی کردن روابط اجتماعی چه جایگاه برجسته‌ای در ادبیّات رمانتیک دارد، مثلاً در اشعار نووالیس، یا در *وولدِمار* (۱۷۷۹) یاکوبی، یا در عالم رُمان، مثلاً در *لوسیندهٔ* (۱۷۹۹) فریدریش اشلگل.

این آرمانی‌کردن خصیصهٔ اصلی در تکوین اندیشهٔ اجتماعی، سیاسی، یا

اقتصادی رمانتیک‌ها بود. آنان بسرعت از اندیشهٔ روابط انسانی که مورد اعتقاد متفکران عصر روشنگری بود بریدند. رمانتیک‌ها بعدها متفکران عصر روشنگری را متهم کردند که دربارهٔ انسان به شکل تجریدی و انتزاعی استدلال می‌کنند و فرض را بر این می‌گذارند که انسان‌ها بنا به طبیعتشان معقول هستند و مُلهم از همان آرمان‌های جاری برابری و آزادی خود متفکران عصر روشنگری. رمانتیک‌ها، از یک سو دغدغه‌شان برقرار کردن قواعدی برای «سمفونی انسانی» اصیل بود، و از سوی دیگر بر هر نوعِ ممکنِ رابطه‌ای تأکید می‌کردند که فرد را در برابر گروه مکلّف کند.

آنچه در شیوهٔ تفکّر رمانتیک‌ها عنصر غالب شد «ارگانیسم» اجتماعی بود. برای همین، در نظر آنان دولت دیگر «ماشین» یا مخلوق تصنّعی قانون‌گذاری نبود که صرفاً وظایفی امنیّتی داشته باشد؛ بلکه «موجودی جاندار» یا یک «ارگانیسم» بود که مثل گیاهان طبق قوانین خودش رشد می‌کرد، بی‌آن‌که به دولت‌مردان امکان دهد با قوانین اساسی سفسطه‌آمیزشان آن را ترمیم و اصلاح کنند. همین جامعهٔ جمعی ــ «ماکروآنتروپوس» (macro-anthropos) (انسان بزرگ) ــ بود که روح جهانی‌اش می‌توانست به انرژی‌های افراد جهت دهد و آنان را به سوی مشارکت برای انجام وظیفهٔ مشترک سوق دهد. چون در چشم رمانتیک‌ها قراردادهای اجتماعی برای حفظ ساختار اجتماعی بی‌فایده بودند، درنتیجه به نظر آنان دولت می‌بایستی خود را از طریق احساساتی نظیر سرسپردگی، ایمان، و عشقی که می‌توانست برانگیزد بر شهروندان تحمیل کند. برای همین، تمایزات اجتماعی می‌بایست بر اساس اندیشهٔ سلسله مراتب واطاعت، و روابط مبتنی بر امتیاز فرد نسبت به فرد برقرار شود. در اندیشهٔ رمانتیک‌ها، دولت نباید به ترس یا فایده، یا فرمانفرمایی قانون متوسل شود، بلکه فرمانبرداری باید ناشی از وحدت رازورانهٔ اتباع بر اساس ایمان مشترک نسبت به «معشوق» یا وفاداری به پادشاه باشد.

این درک و برداشت از دولت را بار نخست نووالیس در ۱۷۹۸ در نشریهٔ ***سالنامهٔ پادشاهی پروس***، به مناسبت تاجگذاری فریدریش ویلهلم سوّم، پادشاه پروس، و ملکه لوییز، مطرح کرد. اندیشه‌ها و واژگانی که نووالیس به این مناسبت به‌کارگرفت از یک سو برگرفته از درک و برداشت فیلسوفان طبیعی از «طبیعت» بود که در آن زمان شلینگ جوان بدان نظم و سامان داده بود، واز سوی دیگر برگرفته از انجمن‌های

مخفی زهدباوران. سال‌های سال، در سرتاسر آلمان، در این انجمن‌های مخفی جنگی خاموش علیه فلسفهٔ روشنگری و علیه انقلاب فرانسه جریان داشت که زهدباوران به آن لقب «توطئهٔ روشنگران» داده بودند. اما این تفسیر از اندیشهٔ دولت در اندک مدّتی داراییِ مشترک همهٔ رمانتیک‌ها شد. این اندیشه را می‌توان در ***مونولوگ‌ها*** (۱۸۰۰) ی اشلایر ماخر، در ***سخنرانی‌های فلسفی*** (۱۸۰۴-۱۸۰۶) فریدریش اشلگل، که در کلن ایراد شده بود، و خصوصاً در ***عناصر هنر سیاست*** (۱۸۰۸) آدام مولر یافت. آدام مولر دولت را «کلّ امور انسانی» می‌دانست. او می‌نویسد: «... دولت صرفاً یک کارخانه یا یک مزرعه یا یک شرکت بیمه یا یک شرکت صنعتی نیست. دولت سازمانی مصنوع نیست؛ دولت از جعلیّات انسان‌ها برای فایده یا لذّت شهروندان نیست؛ بیرون از دولت هیچ چیزی برای شهروند وجود ندارد.»

حول این نظریّهٔ دولت که مخالف میراث اندیشهٔ انقلابی فرانسه با همهٔ خصوصیاتش بود، فلسفه‌ای سیاسی ساخته و پرداخته شد. رمانتیک‌ها بر اساس این دیدگاه تاریخی‌شان که عصر طلایی بشریّت را در گذشته می‌بینند، با این باور مخالفند که نهادها رو به پیشرفت دارند. طبق نظر رمانتیک‌ها، عمیق‌ترین حکمت بشری در قرون وسطا شکوفا شد؛ آنها بنا به دفاعشان از تعلّقات فئودالی، خصوصاً آیین سلحشوری، که آوگوست ویلهلم اشلگل نخستین آثارش را بدان اختصاص داد، بسادگی با نظریّهٔ مُدرن قرارداد اجتماعی مخالفت می‌کردند. آنها گمان داشتند که آرمانشان در دربار امپراتوری مقدس روم متحقق شده بوده و امید به بازگرداندن آن داشتند و از سازمانِ با عظمت آن در مقابل همگان‌شمولی و عام‌گرایی مخرب و یکسان‌کننده‌ای که حاصل فتوحات ناپلئون بود دفاع می‌کردند. حسّ تحسین آنها نسبت به نهادهای قرون وسطایی سبب می‌شد که نتیجه بگیرند طبقات (Stände)، و نه افراد، باید در کنار فرمانفرما نمایندگانی داشته باشند. سرانجام، چون همهٔ اَشکال لیبرالیسم، و نیز تمدّن صنعتی (که در قارّهٔ اروپا اندک اندک پا می‌گرفت) خصم آنان بودند، با آزاد گذاردن معاملات و مبادلات تجاری مخالفت می‌کردند؛ آنها امید داشتند روزی رژیم تعاونی در اقتصاد بازگردد و از مالکیّت اراضی، که در نظرشان «مقدّس» بود، دفاع می‌کردند، چون مالکیت مالک را به نحوی بازگشت‌ناپذیر به

خاکی که کشت می‌کرد پیوند می‌داد و مالکیّتی غیر قابل فسخ به او می‌بخشید.

در زمینهٔ دین، رمانتیک‌ها با آیین کاتولیک همدلی داشتند، چون در چشم آنان این آیین در برگیرندهٔ نظمی همه‌شمول بود؛ و با «اصلاح دینی» مخالف بودند چون وحدت مسیحیّت را از میان برده بود، و امید داشتند این وحدت به شکل «کلیسایی مشهود» و به عنوان نماد مأموریت جهانی آن بازگردانده شود. نووالیس در رسالهٔ مشهور ۱۸۰۰، ***مسیحیّت یا اروپا***، می‌نویسد: «مسیحیّت باید احیا شود و بار دیگر خود را مؤثر سازد. بار دیگر، بی‌اعتنا به مرزهای ملّی، مسیحیّت باید کلیسای مشهودی به پا کند که هر فردی را که محتاجِ نیروهای فوق طبیعی است را بپذیرد، و بکوشد بین جهان کهن و جهان نو میانجی شود.» آدام مولر در ۱۸۰۵ در وین و فریدریش اشلگل در ۱۸۰۸ در کلن، به همین آیین کاتولیکی بود که گرویدند، آیینی که پادزهر مؤثر ایدئولوژی انقلابی انگاشته می‌شد؛ به دنبال گرویدن اینان به آیین کاتولیک بسیاری از دوستانشان نیز به همین آیین گرویدند.

تأثیر رمانتیسم سیاسی در آلمان ناپلئونی چه بود؟ رمانتیک‌ها با تأکیدی که بر اندیشهٔ پادشاهی داشتند، و نیز با تأکیدشان بر امتیازات طبقهٔ فئودال حاکم، به نظر بهترین مدافعان نظم موجود می‌آمدند. برای همین بود که چنان گرم در دربار وین پذیرفته شدند، درباری که خود را حامی مشروعیت می‌دانست؛ و برای همین بود که آموزه‌های آنان در محافل آریستوکراتیک پروسی بر ضد اصلاحات هاردنبرگ مورد استفاده قرار گرفت. از این جنبه، نقشی که آدام مولر بازی کرد ـ کسی که زندگی حرفه‌ای‌اش مطلوب دوستش فریدریش فون گنتس بود ـ نقشی تعیین‌کننده بود. اما رمانتیسم، در ضمن ایستادگی در برابر فرانسهٔ انقلابی و سلطه‌جو، رنگ و بویی ملّی هم به خود گرفت؛ و یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی اشلگل آفرینش شعر میهن‌پرستانه‌ای بود که بتواند شور و شوق و احساسات ضدّ «غاصب» و حامیانش را جلا دهد.

این جنبهٔ ناسیونالیستیِ جنبش رمانتیک با تلاش‌های مکتب هایدلبرگ تقویت شد. مکتب هایدلبرگ که به گرد دو شاعر، آرنیم و برنتانو، شکل گرفته بود، می‌خواست گذشتهٔ ادبی ملّی را بازگرداند، فولکلور را احیا کنند، و به نام مردم (Volkstum) نوعی جماعت قومی یا رابطهٔ قوام گرفته از زبان، آداب، عقاید،

سنّت‌های حقوقی، و اخلاق مردمی را تعریف کند. و زمانی که نوبت به آزمون خطیر جنگ‌های رهایی رسید، این وظیفه به دوش یکی از مردان این گروه، یوزف گورس، افتاد که مجله‌اش، **عطارد راین**، را تریبونی برای بحث دربارهٔ تجدید سازمان آلمان کند، آلمانی که قرار بود در برگیرنده همهٔ کشورهای آلمانی زبان آن زمان باشد. بدین ترتیب مفهوم «رایش» همچون یک ملّت بازگردانده شد، و گورِس گمان می‌برد که آن دوگانگی قدرت‌های بزرگ آلمانی در برابر این «رایش» سر خم خواهد کرد.

رمانتیسم سیاسی، که به اندیشهٔ ناسیونالیسم گره خورده بود، نمی‌توانست بر تئاتر فون کلایست و نیز بر انتقادهای تند ناسیونالیستی آرْنْت و یان بی‌تأثیر باشد. اما، به هر روی، پس از سقوط ناپلئون، قصد مترنیخ، که تأثیر زیادی از جنبش رمانتیک نگرفته بود، این نبود که اجازه بدهد موقعیّتی سیاسی پیش بیاید که منجر به وحدت دولت‌های بزرگ اروپای مرکزی شود. پس رمانتیسم سیاسی بناگزیر می‌بایست به یک گرایش محافظه‌کارانهٔ محض برگردد که هدف اصلی‌اش، چه در دولت اتریش و چه در دولت‌های کاتولیک آلمان جنوبی، نبرد با گرایش‌های موافق روشنگری، علی‌الخصوص، ته‌مانده‌های قانون‌گذاری ژوزفی، بود. حلقهٔ رمانتیک‌ها گرد قدیس هوفباوئرِ «رهاننده‌باور» در وین بود که متمرکز شد، و فریدریش اشلگل و آدام مولر هم آخرین آثار خود را در همان جا در نشریهٔ **کونکوردیا** (۱۸۲۰-۱۸۲۳) به چاپ رساندند. اشلگل روشن کرد که منظورش از «سیاست مسیحی» چیست و به مخالفت با قدرت مطلقه و لیبرالیسم مدرن، هر دو، برخاست.

همین تلاش‌ها در دربار پادشاه باواریا، لوئی اوّل، در دانشگاه جدید التأسیس مونیخ هم پی گرفته شد. در اینجا شاخص‌ترین فرد فرانتس فون بادرِ فیلسوف بود که اندیشه‌های رمانتیک را به حوزهٔ اقتصاد و جامعه بسط داد و، پیش از مارکس، اعلام کرد که سرمایه در دست عده‌ای معدود انباشته شده است؛ او بر ضرورت نمایندگی پرولتاریا، که نقش آن را در جامعهٔ مدرن تشخیص می‌داد، پای فشرد و گفت کلیسای کاتولیک مدافع طبیعی پرولتاریاست. در نتیجهٔ پا گرفتن و رشد تمدّنی صنعتی، ظهور لیبرالیسم، رمانتیسم سیاسی بیشتر و بیشتر به مواضع دفاعی رانده شد. در نوشته‌های یوزف فون آیشندورفِ شاعر، در حول و حوش ۱۸۳۰، است که می‌توان آواز قوی رمانتیسم را شنید.

رمانتیسم سیاسی، که قربانی ریشخندهای هاینه و نویسندگان «آلمان جوان» شده بود، سریعاً به فراموشی سپرده شد. چندی بعد، اقتصاددانی وینی، اوتمار اشپان، کوشید نوشته‌های آدام مولر، سَلَفِ فریدریش لیست، را احیا کند. نازی‌ها بسیاری از اندیشه‌های خود را از آدام مولر وام گرفتند، و از «جامعه‌شناسی آلمانی» سخن به میان آوردند که به زعم آنان موضوع بحث مولر بود و از او به عنوان احیا کنندهٔ معنای «ارگانیک» جامعه و جماعت یاد کردند. در واقع، رمانتیسم سیاسی دیگر با زمانه همخوانی نداشت. این تلاش به یاد ماندنی، که بعضاً داهیانه و اغلب پیچیده و صرفاً نظری بود، بیانی بود از کینه‌ها و وحشت‌های جامعه‌ای گرفتار شبح انقلاب که نومیدانه در جستجوی یاد گذشتهٔ پر شکوه بود تا بلکه بتواند آداب و امتیازات آن را نجات دهد و دوام و رسمیّت ببخشد.

منابع

The principal texts have been reproduced in German by J. Baxa, *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik* (Jena, 1924); in English by H. S. Reiss, *The Political Thought of the German Romantics 1793–1815* (Oxford, 1955); in French by J. Droz, *Le romantisme politique en Allemagne* (Paris, 1963).

About political romanticism, besides the analyses of F.Meinecke in *Weltbürgertum und Nationalstaat* (Munich, 1909), cf. P. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft: Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik* (Halle, 1925); Crane Brinton, *Political Ideas of the English Romanticists* (Oxford, 1926); and J Droz, *Le Romantisme allemand et l'État: Résistance et collaboration dans l'Allemagne napoléonienne* (Paris, 1966). The best detailed study is by R. Aris, *Die Staatslehre Adam Müllers und ihr Verhältnis zur deutschen Romantik* (Tübingen, 1929).

ایدئولوژی

مصطفی رجایی

یکی از بحث‌برانگیزترین مفاهیم در تاریخ اندیشهٔ اجتماعی مفهوم ایدئولوژی بوده است. برخی دانشوران بر جنبهٔ شناخت‌شناسانهٔ ایدئولوژی تأکید ورزیده‌اند، برخی دیگر تأکیدشان بر اجزای جامعه‌شناختی آن بوده است، و دیگرانی هم ویژگی‌های روان‌شناختی و فرهنگی آن را در کانون توجّه قرار داده‌اند. بررسی این رویکردها اجزایی از ایدئولوژی راکه اکثر دانشوران ظاهراً بر سرشان توافق دارند آشکار خواهد ساخت.

در آغاز ضروری است میان ایدئولوژی در مقام یک مفهوم و ایدئولوژی در مقام آموزه‌ای سیاسی تمیز قائل شویم. تحلیل ایدئولوژی در مقام مفهومی عام و کلّی (مثلاً ماهیّت و کارکرد آن) نوعی فعالیت فکری در مرتبه‌ای کاملاً متفاوت از تحلیل ایدئولوژی در مقام مجموعه‌ای از باورهای سیاسی (مثلاً، محافظه‌کاری، لیبرالیسم، سوسیالیسم) است. بر همین وجه، خلط تحلیل یک شخص (مثلاً مارکس) از مفهوم ایدئولوژی با ایدئولوژی خود آن شخص یا آموزهٔ سیاسی‌اش (مارکسیسم) کاری نارواست. البتّه درست است که امکان دارد تحلیل یک شخص از ایدئولوژی به شکل «ایدئولوژیک» (در معنای دوّمش) مشروط شود ــ چنان‌که واقعاً در مورد مارکس چنین بود ــ اما این مسائل و سؤالات از نظر تحلیلی متمایزند. در این مقاله سر و کار

ما فقط با تحلیل ایدئولوژی در مقام مفهومی در اندیشهٔ اجتماعی است.

رویکردهای شناخت‌شناسانه. از نظر تاریخی، این نوع رویکرد نخستین نوع رویکرد به ایدئولوژی بود و مدافعان و مبلّغان اصلی آن ایدئولوگ‌های فرانسوی نیمهٔ دوم قرن هجدهم بودند، خصوصاً اتین بونه دوکوندیاک، پیر ژ. کابانیس، آنتوان لوئی کلود دستوت دو تراسی، و کلود آدرین الوسیوس. یکی از اولین موارد به کار رفتن «ایدئولوژی» در کتاب چهار جلدی ***عناصر ایدئولوژی*** دستوت دو تراسی بود (۱۸۰۱ ـ ۱۸۱۵).

در این رویکرد، ایدئولوژی مبتنی بر نظریهٔ حس‌باورانهٔ شناخت است. فرض اصلی در این رویکرد این است که همهٔ تصورات، هرگونه شناخت، و همهٔ قوای فهم انسانی ــ درک حسّی، حافظه، و داوری ــ مبتنی بر داده‌های حسّی هستند. اعتبار یک تصوّر را فقط بر حسب تناسب آن با تأثّرات حسّی می‌توان ثابت و معلوم کرد. پژوهش در منشأ و تکوین تصوّر بر حسب حسیّات، یگانه ضمانت در برابر افتادن به خطا در شناخت و داوری است.

ایدئولوگ‌ها در تشریح دیدگاه حس‌باورانه، و در تلاش برای بسط متدولوژی علمی به حوزهٔ پژوهش فلسفی در تصوّرات و شناخت، مبارزهٔ حادّی را علیه سنّت عقل‌گرایی قرن هجدهم، خصوصاً فلسفهٔ دکارتی آغاز کردند. در نظر آنان، شناختْ فرایندِ تعمیم استقرایی بر مبنای حسیّات جزئی (Particular) بود.

ایدئولوگ‌ها برای پروراندن فلسفه‌شان سخت به آرای فرانسیس بیکن و جان لاک اتّکا کردند. کوندیاک، که عموماً بنیانگذار مکتب ایدئولوژی دانسته می‌شود، بیکن را به دلیل پروراندن شیوهٔ علمی، که به نوبهٔ خود بعداً ثابت شده بود که برای پژوهش در طبیعت مادّی بسیار اساسی و ضروری است، ستایش می‌کرد. به گمان کوندیاک، بیکن نخستین کسی بود که به این حقیقت پی برده بود که هرگونه شناختی ناشی از حسیّات است.

کوندیاک بر همین وجه ستایشگر لاک هم بود که به اعتقاد او با حملهٔ سیستماتیک به عقل‌گرایی، انقلابی در فلسفه به راه انداخته بود و فلسفه را متحوّل کرده بود. او خصوصاً سخت تحت تأثیر مفهوم «لوح سفید» لاک قرار گرفته بود، که این مفهوم مترادف با ردّ «اندیشه‌های ذاتی» بود. اما کوندیاک می‌گفت لاک به حدّ

کافی پیش نرفته است تا منشأ اندیشه‌ها را در دل تجربه و مشاهده جای دهد ــ که خود اینها به نظر کوندیاک می‌توانستند به حسیّات تقلیل داده شوند و تحویل گردند.

هدف اصلی کوندیاک این بود که برای فلسفه همان کاری را بکند که بیکن برای علم کرده بود. او در پژوهش دربارهٔ انسان و اندیشه‌هایش به رویکرد علمی علاقه‌مند بود. او خصوصاً تحت تأثیر هشدار بیکن علیه «ایدولا» (idols) («بت‌ها، اشباح، یا بدفهمی») به عنوان منشأ خطا در دانش و شناخت بود. (این مسئله برخی دانشوران را به ردیابی منشأ پیدایش «ایدئولوژی» در «ایدولا»ی بیکن رهنمون شده است؛ مثلاً کارل مانهایم.) کوندیاک آرزو داشت فلسفه را باز بسازد و به شیوهٔ تحلیلی برای پژوهش در سرشت، منشأ، و پیامدهای ضمنی اندیشه‌ها بدل سازد.

فلسفهٔ کوندیاک را کابانیس و دوتراسی بسط بیشتری دادند و صورت سیستماتیزه‌ای به آن بخشیدند. کابانیس اندیشه‌ها را بر حسیّات مبتنی کرد، اما به پژوهش ذهن بیشتر از منظر فیزیولوژی پرداخت تا از منظر شناخت‌شناسی. او معتقد بود شناخت طبیعت فیزیکی انسان بنیان هر فلسفه‌ای است. فیزیولوژی، فلسفهٔ اخلاق، و تحلیل اندیشه‌ها «سه شاخهٔ یک علم واحد هستند: علم انسان».

حساسیّت فیزیکی، طبق نظر کوندیاک، عامل اصلی در شناخت، و نیز در زندگی فکری و اخلاقی انسان است. همان‌گونه که زندگی مادّی و فیزیکی سلسله‌ای از حرکت‌های نشأت‌گرفته از تأثّرات دریافتی اندام‌هاست، بر همین وجه پدیده‌های روان‌شناختی نیز ناشی از حرکت‌هایی هستند که از مغز آغاز می‌شوند. این حرکت‌ها را انتهای اعصاب در اندام‌های مختلف دریافت می‌کند و انتقال می‌دهد. آنچه ما را از جهان خارج آگاه می‌کند حس‌پذیری ماست: حسیّات، جهان خارج را به درون ذهن می‌آورند. حسیّات از نظر و شدّت و مدّت و دوام و غیره، بسته به عملکرد فیزیولوژیکی فرد (سن او، جنسیّتش، وضع جسمانی‌اش) و بسته به شرایط محیطی فرق می‌کنند.

دستوت دو تراسی در کتاب ***عناصر ایدئولوژی*** خود درصدد برآمد که فلسفهٔ حس‌باوری را سیستماتیزه کند و آن را به شکل کتابی درسی درآورد. کوندیاک ایدئولوژی را خلق کرد، کابانیس آن را پروراند، و دستوت دو تراسی روایت خود را از آن عرضه کرد. اهمیّتی که به حسیّات و فیزیولوژی داده می‌شد، کوندیاک و کابانیس

را به سمت تفسیر ماتریالیستی ذهن سوق داده بود. دستوت دو تراسی گامی فراتر گذاشت و ایدئولوژی را مستقیماً بخشی از جانورشناسی در نظر گرفت. روان‌شناسی انسان ــ «علم اندیشه‌ها» ــ بایستی بر حسب زیست‌شناسی تحلیل شود، و نباید توجه را معطوف ابعاد اخلاقی یا دینی کرد. فقط از این طریق است که می‌توان علمی عینی از ذهن را متحقّق کرد. طبق نظر دستوت دو تراسی، «اگر شخصی قوای فکری جانوری را نشناسد، شناختش از آن جانور ناکامل است. ایدئولوژی بخشی از جانورشناسی است، و فراتر از همه این علم با ارجاع به پژوهش در مورد انسان است که اهمیّت پیدا می‌کند.» بنابراین، تفاوتی کیفی میان انسان و جانوران پست‌تر وجود ندارد؛ درک‌ها و برداشت‌های متافیزیکی، فلسفی، و دینی را باید دور ریخت چون موضوع تحقیق و تفحّص علمی نیستند.

پیامدهای اخلاقی و سیاسی حس‌باوری را عمدتاً الوسیوس بود که پروراند. الوسیوس بر فایده‌گرایی اولیّه متّکی بود و بر اصلی تأکید می‌کرد که فایده‌گرایان بعدی چنین صورتبندی‌اش کردند: «بیشترین شادکامی برای بیشترین تعداد.» اخلاق، سیاست، و قانونگذاری می‌بایست در جهت به حداکثر رساندن حسیّات مطبوع و به حداقل رساندن حسیّات نامطبوع حرکت کنند. الوسیوس به نسبی‌گرایی اخلاقی و سیاسی، حکومت محدود، نیاز به هماهنگ کردن منافع شخصی و عمومی، و به امکان پیشرفت انسان از طریق آموزش (ته ماندهٔ نهضت روشنگری) اعتقاد داشت. به عبارت دیگر، پیامدهای سیاسی حس‌باوری را می‌توان «دموکراتیک» دانست.

پس جای شگفتی نیست که ایدئولوگ‌ها با شدّت و حدّت با ناپلئون و سیاست‌های دیکتاتوری امپریالیستی او مخالفت می‌ورزیدند. و در این نیز جای شگفتی نیست که ناپلئون متقابلاً با ایدئولوگ‌ها سخت خصومت می‌ورزید و آنها را با تحقیر «رؤیازده» و «در عالم خواب و خیال» می‌خواند. این منشأ واژهٔ «ایدئولوگ» بود و بدین ترتیب بود که ایدئولوگ بار معنایی نهفتهٔ منفی پیدا کرد که تا به امروز هم به قوّت خود باقی است.

نحوهٔ برخورد با ایدئولوگ‌ها با مفهوم ایدئولوژی متضمّن مشکلاتی بود. علی‌رغم توسّل آنان به علم، بخش اعظم تحلیل‌های آنان به نحوی شگفت نظری و شهودی بود. علاوه بر این، سردرگمی و خلط مفاهیم هم بسیار بود، خصوصاً در

نوشته‌های کابانیس و دستوت دو تراسی در مورد فیزیولوژی، روان‌شناسی، و شناخت‌شناسی. و سرانجام، رویکرد آنان به ایدئولوژی ربط مستقیمی به فهم قرن بیستمی از این مفهوم و دلبستگی‌ها نسبت به آن ندارد.

رویکردهای جامعه‌شناختی. در آثار کارل مارکس و انگلس ما به نقطهٔ عطفی در پژوهش دربارهٔ مفهوم ایدئولوژی می‌رسیم. آنان ایدئولوژی را نظامی از اندیشه‌های کاذب، بیان موقعیّت طبقاتی، و توجیه حاکمیّت طبقاتی می‌دانستند. ایدئولوژی‌ها ثانوی و غیرواقعی هستند، چون بخشی از «روبنا» و در این مقام انعکاس «بنیان» اساسی‌تر اقتصادی مادّی هستند.

نظریهٔ مارکسیستی می‌گوید الگوهای اعتقادی و اندیشگی فرد مشروط به حیات و هستی اجتماعی ـ اقتصادی اوست. روابط اجتماعی ـ اقتصادی، خصوصاً روابط مالکیّتی، زمینه را برای اسارت و «از خود بیگانگی» انسان آماده می‌کنند. این روابط انسان‌ها را از انسانیتشان تهی می‌کنند چون انگیزه‌های خلّاقانه را در آنها از میان می‌برند. این روابط انسان را از خودش، از بارآوری‌اش، و از جامعه‌ای که بدان تعلّق دارد جدا می‌کنند.

روابط اجتماعی ـ اقتصادی در طبقات اجتماعی نهادینه می‌شوند. بنابراین، ایدئولوژی هرکس کارکرد طبقه‌ای است که بدان تعلّق دارد. بالاخص، ایدئولوژی‌ها آفریده‌های عمدی و آگاهانهٔ تصویرها و تصورهای کاذبی هستند که طبقهٔ مسلّط و حاکم می‌دهد تا بتواند مهار و زمام توده‌ها را در دست داشته باشد و به حاکمیّت خودش دوام بخشد. مارکس و انگلس می‌نویسند: «اندیشه‌های طبقهٔ حاکم در هر دوره و عصری اندیشه‌های حاکم هستند؛ به عبارت دیگر، طبقه، که نیروی مادّی حاکمیّت بر جامعه است، همزمان نیروی فکری حاکم بر جامعه هم هست.»

مارکس و انگلس معنای ضمنی منفی و تحقیرآمیزی به ایدئولوژی بخشیدند، زیرا آنها همهٔ اندیشه‌های ایدئولوژیکی را استفادهٔ شیّادانه از استدلال، یعنی تحریف آگاهانه یا ناآگاهانهٔ واقعیت‌ها برای توجیه موقعیّت طبقهٔ حاکم می‌دانستند. در عبارت به یادماندنی انگلس ایدئولوژی «آگاهی کاذب» خوانده شده است.

این حکم که آگاهی کاذب ممکن است بنیان عمل قرار گیرد، چنان‌که افراد بسیاری

خاطرنشان کرده‌اند، این مطلب را پیش می‌کشد که اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌ها از استقلالی نسبی برخوردارند ــ مطلبی که خلاف تصریح و تأکید پیشین مارکس بر وابستگی اندیشه‌ها به نظام اقتصادی است. انگلس ناچار شد پس از مرگ مارکس توضیح دهد که مارکس در واقع بر عامل اقتصاد بیش از اندازه تأکید کرده بود و البتّه بنا به دلایلی قانع‌کننده. انگلس می‌نویسد: «مارکس و من خودمان تا حدودی در مورد این واقعیت مقصریم که نویسندگان جوان‌تر بعضاً تأکیدی بیش از آنچه شایسته است بر جنبهٔ اقتصادی می‌گذارند. ما مجبور بودیم بر این اصل اساسی برای مقابله با مخالفانی که منکرش بودند تأکید ورزیم، و همیشه هم وقت، جا، یا فرصتش را نداشتیم که بگذاریم سایر عواملِ درگیر در کنش و واکنش جایگاه مناسبشان را بیابند.» اما در عین حال انگلس معتقد بود که اگرچه رابطهٔ انعطاف‌ناپذیر یک طرفه‌ای میان نظام‌های اندیشگی و نظام‌های اقتصادی نیست، اما دیر یا زود این دو به هم می‌رسند و با هم تطابق پیدا می‌کنند.

مارکس و انگلس با مبتنی کردن اندیشه‌ها بر نظام اجتماعی ـ اقتصادی مسئله‌ای را پیش کشیدند که کارل مانهایم آن را با عنوان «جامعه‌شناسی شناخت» مطرح کرد: پژوهش در بنیان‌ها، شرایط، متغیرات، و انحرافات اجتماعی اندیشه‌ها. تا این حد، جامعه‌شناسی شناخت یا دانش، یادآور رویکرد شناخت‌شناسانه به ایدئولوژی است، باستثنای این‌که مانهایم پیشنهاد می‌کند که ماجرا به سطح واقعاً علمی کشانده شود که کارش پرده برداشتن از جهت‌گیری‌های ایدئولوژیکی در اندیشه است.

رویکرد مانهایم، از جنبه‌های مهمی با رویکرد مارکس فرق دارد. مانهایم، تحت تأثیر ماکس وبر، رویکرد در وهلهٔ نخست طبقاتی را کنار گذاشت و به جای آن ایدئولوژی را بر ساختار اجتماعی کلّی، خصوصاً احزاب سیاسی، مبتنی کرد. (این امر برخی دانشوران نظیر رابرت کِی مرتون را در کتاب ***نظریّهٔ اجتماعی و ساختار اجتماعی*** [۱۹۵۷] برانگیخت تا مانهایم را «مارکس بورژوا» بنامند، لقبی که قبلاً به ماکس وبر داده شده بود.) علاوه بر این، مانهایم می‌گفت رویکرد مارکس دو نوع متمایز از ایدئولوژی را به غلط در هم ادغام می‌کند: ایدئولوژی «خاصّ» و ایدئولوژی «کلّی».

درک و برداشت خاص از ایدئولوژی می‌گوید که «ما نسبت به اندیشه‌ها و آنچه

مخالفمان عرضه می‌دارد شکّاک هستیم،» زیرا «اندیشه‌های مخالفانمان را کم و بیش صورت بدلی و جعلی آگاهانهٔ ماهیّت واقعی یک موقعیت در نظر می‌گیریم که بازشناسی واقعی آن نمی‌تواند با منافع مخالفانمان سازگار باشد.» این، «کذب همهٔ گفته‌ها و اظهاراتی را در برمی‌گیرد که می‌تواند عمدی، غیرعمدی، آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، یا ناآگاهانه باشد، که خود شخص یا دیگران را فریب می‌دهد، و در سطحی روان‌شناختی رخ می‌دهد و از نظر ساختاری شبیه دروغ است.» این درک و برداشت «خاصّ» است، زیرا «همیشه فقط به ادّعاهای خاصی برمی‌گردد که می‌توان آنها را نهان‌سازی، تقلّب، یا دروغ دانست بی‌آنکه به صداقت و یکپارچگی ساختار کلّی ذهن سوژهٔ ادّعاکننده حمله برد.»

مانهایم درک و برداشت خاص از ایدئولوژی را با درک و برداشت کلّی مقابل می‌نهد: «در اینجا به ایدئولوژی یک عصر یا گروه تاریخی ـ اجتماعی مشخص، مثلاً یک طبقه، ارجاع می‌دهیم، و در این حالت مسئلهٔ ما خصلت‌ها و ترکیب ساختار کلّی ذهن این عصر یا این گروه است.» به عبارت دیگر، درک و برداشت کلی راجع به جهان‌بینی یک عصر یا یک گروه تاریخی است.

این واقعیت میان هر دو برداشت مشترک است که معیّن‌کنندهٔ آنها شرایط اجتماعی شخص است. اما در موارد دیگر این دو برداشت تفاوت‌های جدّی و مهمّی با هم دارند: (۱) برداشت خاصّ فقط بخشی از اظهارات و ادّعاهای فرد مخالف را به سؤال می‌کشد، حال آنکه برداشت کلّی با کلّ جهان‌بینی مخالف درمی‌افتد و هیچ اندیشهٔ غیرایدئولوژیکی را در آن نمی‌پذیرد؛ (۲) برداشت خاص مبتنی بر تحلیل روان‌شناختی اندیشه‌هاست، حال آنکه برداشت کلّی در سطح شناخت‌شناسانه ـ هستی‌شناختی عمل می‌کند که در آن کل «نظام‌اندیشگی»، آن‌گونه که به شکل اجتماعی ـ تاریخی معیّن شده است، مورد تحلیل قرار می‌گیرد؛ (۳) درک و برداشت خاص عمدتاً مربوط به افراد است، درک و برداشت کلّی با جمع سر و کار دارد؛ (۴) درک و برداشت خاص از نظر تاریخی مقدّم بر درک و برداشت کلّی است.

مانهایم تمایز دیگری هم میان «ایدئولوژی» و «اوتوپیا» قائل می‌شود. ایدئولوژی، طبق این صورتبندی، نظام اندیشه‌ای است متناسب با وضع موجود و حامی آن. در مقابل، اوتوپیا نظام اندیشه‌ای است در تقابل با وضع موجود و حامی

یک نظم اجتماعی بدیل. مانهایم معتقد است، در میان جهت‌گیری‌های فکری، فقط آنهایی اوتوپیایی هستند که «وقتی به مرحلهٔ عمل و رفتار می‌رسند می‌خواهند کلاً یا جزئاً نظم مسلّط بر چیزها در آن عصر را در هم بکوبند و ویران کنند.» اما تمایز ایدئولوژی اوتوپیا نسبتاً اغراق‌آمیز و دور از ذهن است، چون هریک از این دو مفهوم ممکن است همزمان مخالف (یا حامی) یک وضع و نظم موجود و حامی (یا مخالف) یک وضع و نظم رقیب باشند.

دو تن از جامعه‌شناسان اولیّهٔ اروپایی، گائتانو موسکا و ویلفردو پارتو، که از برخی جهات کیفر فکر مارکس بودند، به نحوی شگفت از طریقی کاملاً متفاوت به همان نتایجی رسیدند که مارکس رسیده بود. موسکا و پارتو به رویکرد عملی و به تحلیل اجتماعی معتقدند. آنها معتقدند علوم اجتماعی برای آن‌که ثمری داشته باشند باید عینی باشند؛ و برای آن‌که عینی باشند باید متکی به موارد قابل مشاهده و قابل اثبات باشند. اساسی‌ترین واقعیّت درمورد هستی اجتماعی این است که خصلت جامعهٔ انسانی در همهٔ زمان‌ها شقاق اساسی میان اقلیّت حاکم و اکثریت تحت حاکمیّت یعنی، نخبگان و تودهٔ مردم بوده است.

طبق نظر موسکا، تعیین‌کننده‌ترین و قاطع‌ترین ویژگی هر جامعه‌ای طبقهٔ حاکم آن است. هنر، فرهنگ، سیاست، دین و چیزهای دیگر جامعه، همه را قشر اجتماعی مسلّط معین می‌کند. چون چنین است، تحلیل اجتماعی باید از طبقهٔ حاکم آغاز و به همان نیز ختم شود ــ شکل‌گیری آن، تکوین و بسط آن، ترکیب آن، و تغییرات آن. سیاست چیزی نیست مگر مبارزهٔ خشونت‌بار میان گروه‌های رقیب برای به دست آوردن قدرت و رسیدن به موقعیّت حاکمیّت در جامعه. رهبران حاکمیتشان را از طریق بازی ماهرانه با «فرمول‌های سیاسی» یا ایدئولوژی‌ها تثبیت می‌کنند، دوام می‌بخشند، عقلانی می‌کنند، و توجیه می‌کنند.

پارتو بر غلبهٔ امر غیرعقلانی در رفتار بشری تأکید می‌کند. او، تحت تأثیر روان‌شناسی فرویدی، با پافشاری می‌گوید که محرّک بخش‌های مهمی از رفتار انسانی انگیزه‌های غیرمنطقیِ کاملاً نهفته در زیر سطح آگاهی است. همان قدر که انتخاب آگاهانه و عامدانه بر رفتار انسانی حاکم است، همان قدر نیز این رفتار تحت تأثیر عادات ناآگاهانه است.

رویکرد پارتو همچنین متأثر از درک و برداشتی از «اسطوره» است که ژورژ سورل پرورانده است. همهٔ جامعه، طبق نظر سورل، تحت تأثیر و راهبری اسطوره است؛ اسطوره مهمترین عامل در زندگی اجتماعی است. اسطوره شامل مجموعه‌ای از نمادها و تصویرهاست که می‌توانند احساسات را برانگیزند و انسان‌ها را به سمت عمل برانند. بالاخص، اسطوره دو جزء دارد: بیان اهداف یا مقاصد، و ارائهٔ مجموعه‌ای از اعمال در جهت مادیّت بخشیدن به این اهداف. به عبارت دیگر، اسطوره «بیان عزم به عمل است»؛ اسطوره گروهی از افراد را به هم پیوند می‌دهد، احساساتشان را نوازش می‌دهد، و انرژی آنها را به سمت اهداف مشخّص سوق می‌دهد. مهمترین کارکرد هر گروهِ رهبری، فراهم آوردن اسطورهٔ مناسب برای جامعه است.

پارتو همهٔ رفتارهای انسانی را به دو مقوله تقسیم می‌کند ــ منطقی و غیرمنطقی ــ بر حسب این‌که در رفتاری از وسایل مناسب برای رسیدن به اهداف قابل حصول استفاده شود یا نه. او معتقد است اکثر رفتارهای انسانی غیرمنطقی هستند، و خصوصاً رفتار غیرمنطقی در قلمرو اجتماعی ـ سیاسی بسیار شایع است. او می‌گوید، همهٔ جوامع پر از تابوها، جادو، و اسطوره‌ها هستند. در قلمرو سیاسی، مجموعهٔ قوانین، پلاتفرم‌ها، و برنامه‌ها نمی‌توانند با معیار عمل منطقی تطبیق داشته باشند، زیرا با مبهم‌ترین، لفظ‌پردازانه و شعارپردازانه‌ترین، و بی‌معناترین الفاظ بیان می‌شوند، حال مسائل دیگر به کنار.

پارتو دو نوع عمل غیرمنطقی تشخیص می‌دهد: «ته‌نشست‌ها» و «مشتقات». ته‌نشست‌ها اشاره به تعداد اندکی از عوامل ثابت ــ «هسته‌ها» ــ در رفتار بشری دارد که از عصری به عصر دیگر، و از فرهنگی به فرهنگ دیگر فقط اندکی تغییر می‌کنند. مشتقات شامل تعداد زیادی از عوامل است که سریعاً با زمان و مکان تغییر می‌یابند؛ مشتقات تجلیّات و بیان‌های ته‌نشست‌ها هستند. مشتقات بیان‌هایی کلامی ــ شامل «ایدئولوژی‌ها» ــ هستند که می‌خواهند ته‌نشست‌ها را با توسّل به احساسات، عواطف، آداب و رسوم، و سنّت‌ها توضیح دهند، عقلانی کنند، و توجیه کنند. ته‌نشست‌ها و مشتقات بستگی متقابل به هم دارند؛ آنها نیروهای انگیزانندهٔ رفتار اجتماعی هستند. (جالب است توجه کنیم که تفسیر کریشنا موکرجی بر نظریهٔ

ته‌نشست‌ها و مشتقات پارتو نوعی از همان نظریهٔ زیربنا و روبنای مارکس است).

پس مفهوم ایدئولوژی متغیّری اصلی در تحلیل‌های این نویسندگان از جامعه است. ایدئولوژی که هم‌معنا با «اسطوره»، «فرمول سیاسی»، یا «مشتقات» به‌کار برده می‌شود در واقع ماتریس رفتار اجتماعی در نظر گرفته می‌شود، نیروی هدایت‌کننده در جامعهٔ انسانی، و وسیلهٔ اصلی برای رسیدن به همبستگی اجتماعی. ایدئولوژی ابزاری برای رهبری در جهت بازی دادن و کنترل‌کردن توده‌ها در نظر گرفته می‌شود، وسیله‌ای برای عقلانی‌کردن، مشروع جلوه دادن، و دوام بخشیدن به حالت خاصّی از امور.

در میان جامعه‌شناسان معاصر، تالکوت پارسونز و دنیل بل شایستهٔ توجّه ویژه‌اند. در کل، پارسونز ایدئولوژی را «نظام اعتقادی تجربی مشترک میان اعضای هر جمعی» تعریف می‌کند. به زبانی دقیق‌تر می‌نویسد:

> ایدئولوژی... نظام اعتقادی مشترک میان اعضای یک جمع است، یعنی جامعه، یا خُرده‌جمع‌های حتی یک‌نفره ــ که جریان‌های منحرف از فرهنگ اصلی جامعه را هم در بر می‌گیرد ــ نظامی از اندیشه‌ها که در جهت یکپارچه کردن ارزشگذارانهٔ جمع است از طریق تفسیر ماهیت تجربی جمع و وضعیّتی که در آن قرار دارد، فرایندهایی که از طریق آنها جمع به وضع و حالت فعلی‌اش رسیده است، اهدافی که همهٔ اعضای جمع رو به سوی آنها دارند، و ربط آنان به مسیر آتی وقایع.

عبارت «خُرده‌جمع‌های حتی یک نفره» نشان می‌دهد که ایدئولوژی ممکن است پدیده‌ای خالصاً شخصی باشد. اما پارسونز در همین کتاب می‌گوید که ایدئولوژی «در وهلهٔ نخست» راجع به نظام اعتقادی جمع‌هاست، و پیشنهاد می‌کند نظام اعتقادی افراد را «ایدئولوژی شخصی» بنامیم.

علاوه بر این، از تعریف گسترده‌تر او پیداست که ایدئولوژی شامل رفتار هدفمند است؛ ایدئولوژیْ بنیانی برای عمل در جهت بهبود رفاه جمع فراهم می‌آورد. ایدئولوژی جمع و جماعت را به هم پیوند می‌دهد، و به جهت‌گیری‌های ارزشی آن مشروعیّت می‌بخشد. سرانجام، ایدئولوژی شامل عنصری از تحریف و کژی هم هست: «رجوع شدیداً ارزشگذارانه به ایدئولوژی در جهت پیوند با عنصر

«آرزومندانه» یا رمانتیک ـ اوتوپیاییِ انگیزش است که در هر نظام اجتماعی وجود دارد. عموماً گرایشی... به تحریف ایدئولوژیکی واقعیت در جهت سلطه بخشیدن به عنصر آرزومندانه وجود خواهد داشت.»

پارسونز در تفصیل این نکته در جایی دیگر، «معیارهای ذاتی ایدئولوژی» را «انحراف از عینیّت علمی ـ اجتماعی» تعریف می‌کند. او دو نوع انحراف و تحریف را تشخیص می‌دهد: یکی انحراف و تحریفی است که همراه با گزینشی بودن است که با آن ایدئولوژی‌ها به سراغ مشکلات می‌روند و به مسائل می‌پردازند؛ آن دیگری انحراف و تحریفی است همراه با تحریف ایجابی آن دسته از مشکلات و مسائلی که ایدئولوژی‌ها انتخاب می‌کنند تا به آنها بپردازند. او می‌نویسد: «معیار انحراف و تحریف این است که احکامی دربارهٔ جامعه صادر می‌شوند که می‌شود با روش علمی ـ اجتماعی نشان داد که خطا هستند، حال آن‌که گزینشی بودن در مواردی مطرح می‌شود که احکام در سطح درست و به جای خود «صادق» هستند، اما گزارشی متوازن از صدق و حقیقت قابل دسترسی به دست نمی‌دهند.»

رویکرد «کارکردی» به ایدئولوژی ــ جهت‌گیری عملی آن، توانایی آن برای تقویت یا تضعیف مشروعیّت، توانایی بالقوّهٔ آنان برای ایجاد همبستگی اجتماعی و یکپارچگی ارزشی ــ در آثار دنیل بل مورد تأکید قرار گرفته است. بل می‌نویسد:

ایدئولوژی تبدیل اندیشه‌ها به اهرم‌های اجتماعی است. ماکس لرنر، بی‌آن‌که طعن و طنزی داشته باشد، زمانی به کتابی این عنوان را داد: ***اندیشه‌ها سلاح هستند***. این زبان ایدئولوژی است. ایدئولوژی بیش از این هم هست. ایدئولوژی اعتقاد به پیامدهای اندیشه‌هاست... برای ایدئولوگ، حقیقت از عمل برمی‌خیزد و تجربه از «لحظهٔ دگرگون‌سازی» است که معنا می‌گیرد. ایدئولوگ با تأمل و تعمّق نیست که جان می‌گیرد، بلکه از «عمل» است که زنده می‌شود.

در جای دیگر، بل ایدئولوژی را چنین تعریف می‌کند:

ایدئولوژی نظام تفسیریِ اندیشه‌های سیاسی است که ارزش‌های انتزاعی و مجرد یک رژیم (یا یک جنبش اجتماعی) را متجسّم و ملموس می‌کند، رژیمی که به دلیل

این‌که خود را با اخلاقی استعلایی (مثلاً با تاریخ) توجیه می‌کند، نیازمند مشروعیّتی برای نظام عقیدتی خود و اعتقاد به عمل برای تحقّق آن اعتقادات و باورهاست.

خلاصه کنیم، رویکردهای جامعه‌شناختی به ایدئولوژی، عمدتاً ایدئولوژی را نظامی از اندیشه‌های اجتماعی معین شده می‌دانند که ارزش صدق ضروری‌ای ندارد، اما توان بالقوّهٔ زیادی برای ایجاد همبستگی اجتماعی و نیز کنترل اجتماعی، بسیج و اداره کردن و راه بردن توده‌ها به میل خود دارد. علاوه بر این، ایدئولوژی‌ها ممکن است در خدمت توجیه (یا رد) مجموعه‌ای از اهداف و ارزش‌ها باشند و اقتدار سیاسی موجود را مشروعیّت ببخشند یا از مشروعیّت ساقط کنند. برخی نویسندگان معنای ضمنی تخفیف‌آمیزی به ایدئولوژی می‌دهند، حال آن‌که دیگران آن را خنثی می‌بینند.

رویکردهای روان‌شناختی. نظریّات روان‌شناختیْ ایدئولوژی را در وهلهٔ نخست وسیله‌ای برای کنترل شخصی فشار روانی و اضطراب می‌دانند، حال این فشار منشأ اجتماعی داشته باشد یا منشأ روان‌شناختی. در میان مهمترین نظریّه‌های روان‌شناختی باید از نظریّه‌های زیگموند فروید و فرانسیس ساتن و همکارانش نام برد.

ما ممکن است زیگموند فروید را صاحب رویکردی یگانه و منحصر به فرد به ایدئولوژی بدانیم، اگرچه او هیچ جا صراحتاً به تحلیل این موضوع نمی‌پردازد. او به مقولهٔ دین و مذهب نسبتاً مفصل پرداخته است، و خودش می‌گوید دین و مذهب مشترکات زیادی با ایدئولوژی دارند ــ در واقع هر دو از یک نوع و جنس اندیشه هستند. مثلاً جملهٔ زیر را در نظر بگیرید: «پس از آن‌که فهمیدیم آموزه‌های دینی توهّم هستند، به‌یکباره با سؤال بعدی مواجه می‌شویم: آیا ممکن نیست همهٔ دارایی‌های فرهنگی که ما ارزش زیادی برایشان قائلیم و بر زندگی ما حاکمیّت و تسلّط دارند، ماهیّتی مشابه داشته باشند؟ آیا نباید پیش‌فرض‌هایی که نهادهای سیاسی ما را سامان می‌دهند و تنظیم می‌کنند بر همان وجه اموری توهّمی دانسته شوند؟» در یک کلام، ما حق داریم هرجا که فروید واژهٔ «دین و مذهب» را به کار می‌برد به جایش کلمهٔ «ایدئولوژی» بگذاریم.

نقطهٔ شروع فروید این است که زندگی انسان تحت سلطهٔ انگیزه‌های غریزی است که بسیاری از آنها نیمه‌خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه هستند. این غرایز در وهلهٔ نخست از دو نوع هستند: غرایز زندگی (اروس) (Eros) و غرایز مرگ (تاناتوس) (Thanatos). مقتضیّات رفتار غریزی انسان در تضادّ با مقتضیّات جامعه، فرهنگ، و تمدّن، هستند (تمایزات میان این سه مفهوم فعلاً اهمیّت زیادی در بحث ما ندارد). در واقع، امکان تمدّن در توانایی بشر ــ ارادی یا به صُوَر دیگر ــ برای منحرف کردن، در مجرای دیگر انداختن، و اعتلا بخشیدن به انرژی‌های غریزی‌اش و تبدیل آنها به رفتاری قراردادی‌تر نهفته است. فرهنگ و تمدن اقتضا می‌کنند که فرد ایثار کند و پشت پا به غرایزش بزند. این به نوبهٔ خود حالت تهاجمی طبیعی انسان را نسبت به جامعه افزایش می‌دهد، و بنابراین، «هر فردی عملاً خصم فرهنگ است.» این امر همچنین حالت تهاجمی انسان را نسبت به همنوعانش تشدید می‌کند، و بنابراین، «جامعهٔ متمدّن دائماً در تهدید تجزیه و تلاشی از طریق این خصومت ابتدایی انسان‌ها نسبت به یکدیگر است.» حاصل نهایی کار جنگ است.

در عین حال، حالت تهاجمی نوعی حس غالب گناه را تحت فشار «فرامن» به وجود می‌آورد. اگر قرار است فرهنگ و تمدّن وجود داشته باشند باید افراد منع‌های آنها را همچون بخشی از قانون اخلاقی خودشان درونی کنند. فرد باید نه فقط منع‌های فرهنگ، بلکه همچنین «میراث آرمان‌ها و آفریده‌های هنری آن را» درونی کند، چون این آرمان‌ها «کامروایی‌های جایگزین برای قدیمی‌ترین چشم‌پوشی‌ها و دست‌شستن‌های فرهنگی هستند.» و حال می‌رسیم به جوهر و بطن استدلال فروید: «... مهمترین بخش موجودی یک فرهنگ... اندیشه‌های دینی آن هستند.»

درک‌ها و برداشت‌های دینی توهّم هستند. آنها کذب‌هایی هستند که جعل شده‌اند تا انسان را کنترل و رفتار غریزی‌اش را مهار کنند، و به فرهنگ دوام بخشند. فروید می‌نویسد: «... آموزه‌های دینی... توهم هستند، آنها به برهان گردن نمی‌نهند، و هیچ‌کس را نمی‌توان واداشت آنها را صادق بداند یا بدان‌ها ایمان آورد... ارزش واقعی اکثر آنها را ما نمی‌توانیم برآورد کنیم؛ آنها درست همان طور که اثبات‌پذیر نیستند، ابطال‌پذیر هم نیستند.» قدرت و قوّت اندیشه‌های دینی در این واقعیّت نهفته است که «تحقّق و ارضای قدیمی‌ترین، قوی‌ترین، و مؤکدترین و ماندگارترین

آرزوهای انسان هستند؛ راز قدرت و قوّت آنها قدرت و قوّت آرزوهاست.»

پس دین (ایدئولوژی) کارکردش تحقّق آرزوهاست. دین (ایدئولوژی) حفاظت و امنیّت به فرد می‌بخشد؛ رفتار غریزی او را کنترل می‌کند و احساس گناهش را تسکین می‌دهد؛ و علیه از خود بیگانگی انسان عمل می‌کند (مفهوم از خود بیگانگی در استدلال فروید مستتر و ضمنی است، بدین نحو که اقتضائات نابجای تمدّن نوعی فاصله میان انسان و جامعه می‌اندازد؛ اما فروید خود واژهٔ از خود بیگانگی را به کار نمی‌برد.) اندیشه‌های دینی و مذهبی «اضطراب ما را در برابر خطرات زندگی فرو می‌نشانند و نظم اخلاقی جهانی‌ای را مستقر می‌کنند که ضامن برآورده شدن مقتضیات عدالت است، که در درون فرهنگ انسانی غالباً تحقّق نیافته‌اند، و هستی خاکی را با زندگی آتی امتداد می‌بخشند و طولانی می‌کنند که این علاوه بر برآورده ساختن این آرزو، محیط مکانی و زمانیِ برآورده شدن این آرزوها را هم فراهم می‌کند.»

دین (ایدئولوژی) برای رفاه روانی انسان و نیز تداوم فرهنگش ضروری و اساسی است.

ساتن و همکارانش درک و برداشتی از ایدئولوژی را در حکم پاسخ به فشاری که نقش اجتماعی بر فرد وارد می‌آورد مطرح می‌سازند. آنها می‌گویند زندگی مدرن انبوهی از مشکلات و موقعیت‌های توأم با فشار روانی را به وجود می‌آورد که هرکسی باید با آنها به نوعی کنار بیاید. افراد روزانه در حین انجام نقش خود در اجتماع با استلزامات متضاد و موقعیت‌های اضطراب‌آور روبه‌رو می‌شوند. چون رفتار انسانی طبق الگوی نظامِ نقش‌ها انجام می‌گیرد، به همین دلیل فشارهای روانیِ ناگزیرِ ناشی از این نقش‌ها نیز از همین الگو پیروی می‌کند.

چون واکنش انسان به فشار روانی الگودار است و نه تصادفی، افراد نیازمند «اصول راهنما»یی هستند تا بتوانند در سایهٔ این الگو واکنش نشان دهند. ایدئولوژی نظامی از اندیشه‌هاست که انسان را قادر می‌سازد با این فشارها کنار بیاید و خود را سازگار کند. «ایدئولوژی واکنش الگودار به فشارهای نقشِ اجتماعیِ الگودار است... وقتی که نقشی شامل الگوهایی از استلزامات متضاد است، صاحبان آن نقش باید با ساخته و پرداخته کردن نظامی از اندیشه‌ها و نمادها واکنش نشان دهند که تا حدودی

مثل «راهنمای عمل» عمل می‌کند، اما عمدتاً کارکردهای گسترده‌تر و مستقیم‌تری در مقام واکنش به فشار دارند.»

اگرچه رابطه‌ای پایه‌ای میان ایدئولوژی و فشار هست، پیوند عملی میان آنها به هیچ روی ساده و روشن نیست، چون فرد ممکن است به انواع روش‌ها به فشار پاسخ دهد، از جمله با رفتار آسیب‌شناسانه. ایدئولوژی فقط یک طریقهٔ واکنش به فشار روانی است. ایدئولوژی «مفرّی نمادین» برای آشفتگی‌های احساسی و عاطفی است که عدم تعادل اجتماعی و شخصی به وجود می‌آورد. این امر شامل رها شدن از فشار عاطفی و احساسی با جایگزین کردن آن با دشمنان نمادین هم می‌شود. ایدئولوژی نقش کنترل فشار روانی را ایفا می‌کند و فرد را در برابر فشار روانی مداوم حفظ می‌کند.

پس رویکردهای روان‌شناختی، در وهلهٔ اوّل، ایدئولوژی را بر حسب رابطهٔ آن با فرد و پیامدهایش برای رفتار اجتماعی در کانون توجه قرار می‌دهد. این رویکردها خصوصاً به ایدئولوژی به چشم وسیله‌ای برای تثبیت کردن حالت روحی و روانی فرد، مجهز کردنش به مجموعهٔ مناسبی از واکنش‌های روان‌شناختی، و آشتی‌دهندهٔ او با استلزامات متضادّ زندگی اجتماعی، و تسکین دهندهٔ اضطراب و فشار روانی نگاه می‌کنند.

رویکردهای روان‌شناختی ـ فرهنگی. در میان رویکردهای روان‌شناختی ـ فرهنگی به ایدئولوژی، آثار دو تن قابل بررسی‌اند: لئون دیون و کلیفورد گرتس. دیون ایدئولوژی را «ساختار فرهنگی و ذهنی کم و بیش یکپارچه» می‌داند. منظور او از این تعریف، الگویی از هنجارها و ارزش‌ها هستند که هم عینی (فرهنگی) هستند و هم ذهنی. او در ادامه توضیحات بیشتری می‌دهد:

> فرضیهٔ ما این است که ایدئولوژی سیاسی مجموعه‌ای فرهنگی و ذهنی است که میانجی میان هنجارهای توأم با گرایش‌های اجتماعی مشخص و رفتار و هنجارهایی هستند که نهادها و مکانیسم‌های سیاسی می‌خواهند متبلور و منتشر کنند. به عبارت دیگر، ایدئولوژی سیاسی نظام کم و بیش یکپارچه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهایی است

که ریشه در اجتماع دارند و افراد و گروه‌ها این ارزش‌ها و هنجارها را بر سطح سیاسی فرا می‌افکنند تا آرمان‌ها و آرزوهایی را که در زندگی اجتماعی برایشان ارزشمند است ترویج کنند و پیش ببرند.

کلیفورد گرتس، با ابراز نارضایتی از رویکردهای موجود به ایدئولوژی، سعی می‌کند چارچوب نظری مناسب‌تر غیرارزشی‌ای برای تحلیل آن فراهم بیاورد. او ایدئولوژی را بر حسب نمادها و عمل نمادین می‌نگرد، چون به دنبال این است که دست‌کم تا حدودی نشان دهد «چگونه نمادها نمادینه می‌کنند و چگونه میانجیِ معنا می‌شوند.»

فرض اولیّهٔ گرتس این است که تفکّر شامل برساختن و راه بردن نظام‌های نمادین است. نظام‌های نمادین، چه شناختی و چه اِبرازی، منابع برونی و عَرَضی اطّلاعات هستند که زندگی انسان بر حسب آنها نظم و الگو می‌گیرد (چون منابع درونی و ذاتیِ اطّلاعات بسیار اندک هستند). نظام‌های نمادین مکانیسم‌های فراشخصی برای دریافت حسّی، داوری، و راه بردن جهان هستند. الگوهای فرهنگی ــ چه دینی، چه علمی، و چه ایدئولوژیکی ــ «برنامه‌هایی» هستند که طرحی برای سازمان دادن فرایندهای اجتماعی و روان‌شناختی فراهم می‌آورند. گرتس بالاخص می‌گوید، «از طریق برساختن ایدئولوژی‌ها، یعنی تصویرهای شماتیک از نظم اجتماعی، است که انسان جانوری سیاسی می‌شود، حال به نفعش باشد یا به ضررش.»

به عبارت دیگر، ایدئولوژی چیزی بیش از واکنش صرف روان‌شناختی به فشارهاست؛ ایدئولوژی در برگیرنده و تجسّم‌بخش عناصر فرهنگی هم هست. اگر کلّی بگوییم، ایدئولوژی یک نظام نمادین فرهنگی است که هدفش هدایت انسان در زندگی سیاسی‌اش است. سعی ایدئولوژی برای معنادارکردن موقعیت‌های اجتماعیِ آشفته و سردرگم‌کننده توضیح دهندهٔ شکل بسیار نمادین آن و حدّت و شدّت اعتقادی است که لازم دارد. در این مقام، «ایدئولوژی‌ها هر چیز دیگری هم که باشند... شاخص‌تر از همه نقشه‌های واقعیّت اجتماعی مشکل‌آفرین و ماتریسی برای خلق آگاهی جمعی هستند.»

پس رویکردهای روان‌شناختی ـ فرهنگی می‌کوشند عناصر ذهنی و محیطی را

در ایدئولوژی وحدت بخشند. طبق این نظر، ایدئولوژی هم محتاج نگرش روان‌شناختی و هم محتاج بستری فرهنگی است. کارکرد آن در وهلهٔ نخست توانا ساختن فرد است برای آن‌که بتواند معنای نظام نمادین فرهنگی را دریابد.

جمعبندی. ما رویکردهای متعدّدی را به مفهوم ایدئولوژی معین کردیم و هریک را تا حدودی به تفصیل مورد بررسی قرار دادیم. هر رویکردی پرتوی بر بُعد متفاوتی از این مفهوم می‌افکند؛ این رویکردها با هم و در کنار هم میراث فکری فوق‌العاده متنوع و غنی آن را آشکار می‌سازند. ما می‌توانیم از این رویکردها درک و برداشتی مرکّب از ایدئولوژی را با سمت و سوی زیر بیرون بکشیم: ایدئولوژی نظامی با بار احساسی ـ عاطفی، پر از اسطوره، و مرتبط با عمل، از عقاید و ارزش‌ها دربارهٔ انسان و جامعه، و مشروعیّت و اقتدار است که به صورت عادتی و جاری کسب و تقویت می‌شود. اسطوره‌ها و ارزش‌های ایدئولوژی از طریق نمادها به صورت ساده‌سازی شده، فشرده، و کارآمد انتقال داده می‌شوند. باورها و اعتقادات ایدئولوژیکی، کم و بیش منسجم، کم و بیش رسا و گویا، و کم و بیش پذیرای گواهی‌ها و اطّلاعات تازه هستند. ایدئولوژی‌ها توان بالقوّهٔ زیادی برای بسیج، راه بردن، و کنترل توده‌ها دارند؛ از این جهت و به این معنا، ایدئولوژی‌ها نظام‌های اعتقادیِ به حرکت درآمده هستند.

منابع

David E. Apter, ed., *Ideology and Discontent* (New York, 1964). Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York, 1960); idem, "Ideology and Soviet Politics," *Slavic Review*, **24** (December 1965), 591–603. Gustav Bergmann, "Ideology," *Ethics*, **61** (April 1951), 205–18. Norman Birnbaum, "The Sociological Study of Ideology (1940–60)," *Current Sociology*, **9** (1960), 91–117. Richard H. Cox, ed., *Ideology, Politics, and Political Theory* (Belmont, Calif., 1969), Ch. 1. Léon Dion, "Political Ideology as a Tool of Functional Analysis in Socio-Political Dynamics: An Hypothesis," *Canadian*

Journal of Economics and Political Science, **25** (February 1959), 47–59. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (1930; New York, 1958); idem, *The Future of an Illusion* (1928; New York, 1957). Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System," in David E. Apter (cited above). Dante Germino, *Beyond Ideology: The Revival of Political Theory* (New York, 1967), Ch. 3. Robert E. Lane, *Political Ideology* (New York, 1962). George Lichtheim, "The Concept of Ideology," in *The Concept of Ideology and Other Essays* (New York, 1967). Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London and New York, 1936). Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* (1845–46; New York, 1947); idem, *Selected Correspondence, 1846–1895* (New York, 1942). Gaetano Mosca, *The Ruling Class* (New York, 1939); idem, "The Final Version of the Theory of the Ruling Class,"in James H. Meisel, *The Myth of the Ruling Class* (Ann Arbor, 1958). Krishna P. Mukerji, *Implications of the Ideology Concept* (Bombay, 1955). Vilfredo Pareto, *The Mind and Society*, 4 vols. (London, 1935). Talcott Parsons, "An Approach to the Sociology of Knowledge," *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Louvain, 1959), 25–49; idem, *The Social System* (New York, 1951). Mostafa Rejai, ed., *Decline of Ideology?* (New York, 1971). Giovanni Sartori, "Politics, Ideology, and Belief Systems," *American Political Science Review*, **63** (June 1969), 398–411. Edward Shils, "Ideology: The Concept and Function of Ideology," *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York, 1968), 7, 66–76. Georges Sorel, *Reflections on Violence* (1906; New York, 1961). Francis X. Sutton, Seymour E. Harris, Carl Kaysen, and James Tobin, *The American Business Greed* (Cambridge, Mass., 1956). Charles H. Van Duzer, *Contribution of the Ideologues to French Revolutionary Thought* (Baltimore, Md., 1935).

مفهوم بیگانگی نزد هگل و مارکس

دیوید مک للان

اگرچه ریشه‌های مفهوم بیگانگی به زمان‌های دور و به سنّت یهودی ـ مسیحی باز می‌گردد، اما این مفهوم نخست در فلسفهٔ هگل بود که شاخص شد و خصوصاً در نوشته‌های متأخّر او. نشانه‌هایی از این مفهوم را می‌توان در نوشته‌های نخستین او هم یافت، اما تا زمان نگارش **پدیدارشناسی** (۱۸۰۸)، که به اعتقاد بسیاری از افراد مهمترین اثر هگل است، بیگانگی در نوشته‌های او جایگاهی کانونی و محوری نیافت.

در بخش‌های آغازین **پدیدارشناسی**، هگل به دیدگاه‌های مدافع عقل سلیم و علوم طبیعی ساده شده‌ای که می‌گویند جهان متشکل از اشیای مجزایی مستقل از آگاهی انسان است حمله می‌کند. در نظر هگل، حقیقت را نمی‌توان در شناختی جُست که از تأثیر تمایلات و تمنّاها و احساسات خود انسان مبرّا شده است. هگل می‌گفت نهایتاً حقیقتی نمی‌تواند وجود داشته باشد که پیوند نزدیکی با فرایند متداوم انسان‌ها در مقام سوژه‌های اندیشمند نداشته باشد؛ حقیقتْ حقیقتِ این آدم‌هاست. عینیّت مفروضِ جهان طبیعی در واقع نوعی بیگانگی است، چون وظیفهٔ انسان کشف حیات ذاتی و اساسیِ پشتِ این ظواهر، و نهایتاً دیدن همه چیز همچون وجهی از خودآگاهی خویشتن است. همین اصل در مورد جهان فرهنگ هم صادق

است که در آن حوزه‌هایی نظیر هنر و دین، اگر مستقل از انسان در نظر گرفته شوند، شامل بیگانگی‌های بسیاری می‌شوند که باید از طریق یکپارچه کردن و ادغام‌شان در فهمی نهایی که «شناخت مطلق» است بر آنها غلبه کرد.

عامل اصلی در این فرایند در نظر هگل «روح» است. به نظر هگل، واقعیّت چیزی نیست جز «روح» که در خود تکوین و تحوّل پیدا می‌کند. در این فرایند، «روح» جهانی را به وجود می‌آورد که در ابتدا گمان می‌بریم که جهانی خارجی است؛ تازه بعدهاست که «روح» پی می‌برد که این جهانْ خارجی نیست، بلکه محصول و فراوردهٔ خودش است. «روح» چیزی جدا و متفاوت از این فعالیّت خلّاقه نیست؛ «روح» در همین فعالیّت و با همین فعالیّت است که وجود دارد. در آغاز این فرایند، «روح» آگاه نیست که خود را بیرونی و از خود بیگانه می‌کند. «روح» صرفاً به شکلی تدریجی درمی‌یابد که جهان نسبت به او بیرونی نیست. در نظر هگل، بیگانگی همان شکست در دریافت این مسئله است. زمانی که انسان‌ها کاملاً خودآگاه شوند و بفهمند که محیطشان و فرهنگشان صرفاً صدوراتی از «روح» هستند بیگانگی به پایان می‌رسد. آزادی چیزی جز همین فهم نیست، و آزادی هدف و غایت تاریخ است.

هگل یک نظام و دستگاه ساخت و پرداخت؛ و همهٔ شاگردان و پیروانش می‌گفتند که این نظام و دستگاه، نظام و دستگاهی نهایی است. اما زمانی که نوبت به اِعمال این نظام و دستگاه بر مسائل خاص رسید، آنها دیدند که نظام و دستگاه استاد دوپهلویی‌ها و ابهام‌هایی دارد. این واقعیّت که بیگانگی در نظر آنها چیزی بود که می‌بایست با آن مبارزه کرد و بر آن غلبه یافت، آنها را به این سمت راند که تأکیدشان را متوجّه مفاهیم دیالکتیک و نفی در نظام و دستگاه هگلی کنند؛ و بدین ترتیب آنها، نخست در حوزهٔ دین و بعد در حوزهٔ سیاست، با این نظر استاد پنجه در افکندند و آن را به مبارزه طلبیدند که مسئلهٔ بیگانگی، دست‌کم در اصل و اساس، حل شده است. شاخص‌ترین فرد در میان شاگردان و مریدان هگل، برونو باوئر، مفهوم بیگانگی را در زمینهٔ دین به کار گرفت. باوئر، که الاهیّات درس می‌داد، و به عنوان منتقد اناجیل شهره شده بود، می‌گفت که باورهای دینی، خصوصاً در مسیحیّت، سبب شقاقی در آگاهی انسان می‌شود، چون در تقابل با این آگاهی همچون نیرویی مستقل و جدا قرار

دارد. بنابراین، دین گرایشی است به جوهر خودآگاهی‌ای که از خودش بیگانه شده است. در این بستر، باوئر استفاده از اصطلاح «از خود بیگانگی» را باب کرد و در اندک مدّتی این اصطلاح میان همهٔ هگلی‌های جوان رواج یافت.

لودویگ فوئرباخ هم، مثل برونو باوئر، مجذوب مسئلهٔ بیگانگی دینی شده بود، اما درک او از آن بسیار ساده‌تر بود. باوئر می‌گفت که آفریده‌های دینی انسان‌ها نهایتاً شکلی غیرانسانی به خود خواهند گرفت، حال آن‌که فوئرباخ در دین صرفاً نوعی فرافکنی تمناها و توانایی‌هایِ انسانی را می‌دید. چون صفاتی که به خداوند نسبت داده می‌شد، در واقع صفات انسان‌ها بود، انسان از خودش جدا و بدین ترتیب از خودش بیگانه می‌شد. این اندیشه در مشهورترین کتاب فوئرباخ، **جوهر مسیحیت**، که در ۱۸۴۱ انتشار یافت، پرورانده شده است. فوئرباخ «اندیشهٔ اصلی» این کتاب را چنین توصیف می‌کند: «ذات و گوهر عینی دین، خصوصاً مسیحیّت، چیزی نیست جز ذات و گوهر احساسات انسانی و خصوصاً احساسات مسیحی. راز الاهیّات بنابراین انسان‌شناسی است... در اینجا بنیاد علمی تازه نهاده می‌شود، چون، بنابراین حکم، فلسفهٔ دین همچون نوعی انسان‌شناسی یا روان‌شناسی مرموز یا پنهان به تصور درمی‌آید و عرضه می‌شود.»

فوئرباخ با کتاب ***تزهای مقدّماتی برای اصلاح فلسفه*** و کتاب ***بنیان‌های فلسفهٔ آینده***، که هر دو در ۱۸۴۳ انتشار یافتند، تأثیری باز هم عمیق‌تر بر جای گذاشت. هدف اصلی او این بود که نشان دهد فلسفهٔ هگل هم به‌اندازهٔ دین نیرویی از خود بیگانه کننده است و لازم است درست به همان ترتیب باز جذب شود. فوئرباخ ***تزهای*** خود را با این حکم شروع می‌کرد که «راز الاهیّاتْ انسان‌شناسی است، اما راز فلسفهٔ نظری، الاهیّات است.» در نظر فوئرباخ، بزرگ‌ترین نقص در فلسفهٔ هگل، نفی الاهیّات «از منظر الاهیّات» بود. بنابراین، هگل ــ پروکلوس آلمانی ــ هرگز نتوانست پا از حلقهٔ بستهٔ ایده‌ها بیرون بگذارد و در نتیجه رابطهٔ واقعی میان اندیشه و هستی را دریابد: «هستیْ موضوع است و اندیشه محمول.» فوئرباخ فیلسوف بود، اما فیلسوفی درجه دوّم: او اساساً فقط یک ایده و اندیشه داشت که به شیوه‌های مختلف بیانش می‌کرد و توضیحش می‌داد. همان‌گونه که مارکس بعدها گفت: «فوئرباخ در قیاس با هگل بسی فقیر است. با این همه، پس از هگل، او دوران‌ساز شد، چون بر

نکات خاصی انگشت گذاشت که برای آگاهی مسیحی دشوار هضم و برای پیشبرد نقد مهم بود، نکاتی که هگل در سایه روشنی رازدارانه، میان وضوح و ابهام، رهایشان کرده بود.»

در این فضای سکولاریزاسیون سریع بود که مارکس درک و برداشت خودش از بیگانگی را صورتبندی کرد. برونو باوئر از بیگانگی در دین سخن گفته بود؛ فوئرباخ این مطلب را پیشتر رانده و گفته بود که خود فلسفهٔ هگل آخرین سنگر الاهیّات است؛ و نهایتاً، موزس هس ـ ملقّب به «ربّنِ کمونیسم» اندیشه‌های فوئرباخ را به قلمرو اقتصاد کشانده بود و با تحلیل این اندیشه‌ها در رسالهٔ ***در باب ذات و جوهر پول*** (۱۸۴۴)، پول را ذات و جوهر بیگانگی انسان خوانده بود. مارکس همهٔ این تفاسیر از بیگانگی را پذیرفت و اقتصاد را بنیاد امور دانست، زیرا از نظر او کار بنیادی‌ترین فعالیت انسان بود. در همهٔ این وادی‌ها، اندیشهٔ واحد مارکس این بود که انسان نسبت به چیزی اساسی و ذاتی در طبیعتش بیگانه شده است ــ و آن چیز اساسی تسلّط داشتن بر فعالیت‌های خود، و فاعل مختار و آغازگر بودن در فرایند تاریخی بود. در اَشکال مختلف بیگانگی، یک موجودیّت دیگر آنچه راکه شایسته و مناسب انسان بود در اختیار گرفته بود: در دین، خدا؛ در سیاست، دولت؛ در اقتصاد، فرایند بازار و شبکهٔ ارتباطی پولی. (تذکّری در مورد معادل‌های اصلی آلمانی اصطلاح «بیگانگی» ضروری است. مارکس برای بیان مفهوم بیگانگی از دو واژه استفاده می‌کند: Entfremdung و Entäusserung. تمیز مارکس میان این دو واژه به هیچ وجه به دقت تمیز هگل میان آنها نیست. در نوشته‌های مارکس غالباً این دو واژه به یک معنا به کار می‌روند و برای تأثیرگذاری بیشتر متن با هم به کار گرفته می‌شوند. اما اگر تمیزی باشد این است که Entfremdung معنایی از بیگانگی را افاده می‌کندکه در آن دو نفر از هم بیگانه می‌شوند؛ حال آن‌که Entäusserung بیشتر معنای «بیرونی کردن نسبت به خود» را افاده می‌کند، آن هم با اشاراتی حقوقی و تجاری. هیچ یک از این دو واژه را نباید با Vergegenständlichung که به معنای «تنزل یافتن به مقام شیء یا ابژه» است، خلط کرد. واژهٔ اخیر در نوشته‌های مارکس، برخلاف هگل، بیانگر فرایندی خنثی است که بسته به شرایط خاص می‌تواند خوب یا بد باشد.)

مارکس اندیشه‌هایش دربارهٔ بیگانگی سیاسی را نخست بار به تفصیل در **نقدی بر**

فلسفهٔ حق هگل پروراند. در این نوشته، مارکس ***فلسفهٔ حق*** هگل را پاراگراف به پاراگراف مورد بررسی قرار داد و مدعی شد که دولت، که هگل آن را مولّد عناصرش و برتر از عناصرش توصیف می‌کرد، نوعی بیگانگی از ذات و گوهر انسان است. مارکس آن وارونگی میان موضوع و محمول فوئرباخ را بر اندیشهٔ هگل اِعمال می‌کند و می‌نویسد: «ایده سوبژکیتو می‌شود و رابطهٔ حقیقی میان خانواده و جامعهٔ مدنی با دولت همچون فعالیّت خیالی آنها به تصوّر درمی‌آید. خانواده و جامعهٔ مدنی پیش‌فرض‌های دولت هستند؛ اینها عناصر واقعاً فعال دولت هستند. اما در عالم نظر این رابطه معکوس می‌شود. وقتی که ایده سوژه می‌شود، جامعهٔ مدنی، خانواده، «شرایط، بلهوسی» و غیره تبدیل به عبارات ابژکتیو غیرواقعیِ ایده می‌شوند و معنایی بکلّی متفاوت پیدا می‌کنند.»

مارکس در دو قطعه از ***دست‌نوشته‌های پاریسی*** بود که با تفصیل هرچه تمام‌تر دربارهٔ مفهوم بیگانگی خودش و دِینش به هگل نوشت. در قطعه‌ای دربارهٔ «کار بیگانه شده»، مارکس به رابطهٔ کارگر با محصولش می‌پردازد. این واقعیّت که رابطهٔ کارگر با محصولش رابطه‌ای با چیزی بیگانه است به این معناست که کارگر هرچه بیشتر تولید کند بیشتر در معرض خطر از دست دادن کارش و گرسنگی قرار می‌گیرد. مارکس در ادامه چهار نوع کار بیگانه شده را برمی‌شمارد: بیگانگی محصول با تولید کننده؛ بیگانگی خود عمل تولید؛ بیگانگی طبیعت با انسان؛ و سرانجام بیگانگی انسان با «نوعیّت» خویش (اصطلاحی وام گرفته شده از فوئرباخ به معنای عوامل مشترکی که طبیعت انسانی را می‌سازند). این تصویر منفی با توصیفی که مارکس از انسان بیگانه نشده در یادداشت‌هایی بر کار جیمز میل، تقریباً در همان زمان نوشتن ***دست‌نوشته‌های پاریسی*** به دست می‌دهد تکمیل می‌شود. از مجموع اینها به طور کلّی و تقریبی می‌توان منظور مارکس را زمانی که از بیگانگی سخن می‌گوید چنین بیان کرد: طبیعت انسان این است که خالق خود باشد؛ انسان با کار کردن بر روی جهان بیرون از خویشتن و دگرگون کردن آن با همکاری همنوعانش است که خود را شکل می‌دهد و متکوّن می‌کند. در این مبادلهٔ پیشرونده میان انسان و جهان، این طبیعت انسان است که باید بر این فرایند تسلّط داشته باشد، آغازگر باشد، ابتکار عمل را در دست داشته باشد، و سوژه‌ای باشد که این فرایند از آن سرچشمه می‌گیرد.

اما این طبیعت با انسان بیگانه شده است؛ یعنی دیگر این طبیعت از آنِ او نیست و به شخص دیگری تعلّق دارد. مثلاً، در دین این خداست که سوژهٔ فرایند تاریخی است و انسان فقط وابستهٔ رحمت اوست. در اقتصاد، طبق نظر مارکس، این پول و فرایندهای بازار است که انسان‌ها را می‌چرخاند، به جای آن‌که انسان‌ها بر آنها تسلّط داشته باشند. نکتهٔ محوری این است که انسان تسلطش را بر تحول و تطورش از دست داده است و می‌بیند که زمام این امر به دست موجودیّت‌هایی انتزاعی افتاده است. آنچه شایسته و درخور انسان است به چیز دیگری تعلّق گرفته است و درنتیجه نسبت به او بیگانه شده است.

قطعهٔ مهم دوّم در ***دست‌نوشته‌های پاریسی*** بخش آخر آن است که ***نقد دیالکتیک هگل*** نام دارد. در اینجا مارکس با توصیف «دستاوردهای بزرگ» فوئرباخ آغاز می‌کند، که چیزی نیست مگر نشان دادن این‌که فلسفهٔ هگل صرفاً شکل دیگری از بیگانگی طبیعت انسانی است؛ فوئرباخ اولویّت رابطهٔ اجتماعی انسان با انسان را به آن بازگردانده بود. مارکس البتّه بی‌درنگ به دِینی که خودش به هگل دارد اذعان می‌کند. می‌نویسد: «عظمت ***پدیدارشناسی*** هگل و محصول نهایی آن، دیالکتیک نفی همچون اصل حرکت و آفرینش، در این است که هگل خودآفرینیِ انسان را همچون یک فرایند می‌دید: تنزل یافتن به مقام شیء یا ابژه، از دست رفتن شیء یا ابژه، خارجی شدن، و برگذشتن از این خارجی شدن. بنابراین، این بدان معناست که او طبیعت کار را درک می‌کرد و انسان ابژکیتو، واقعی، را می‌فهمید، زیرا انسان واقعی را همچون نتیجه و ثمرهٔ کار خود انسان می‌دید.» اما درک هگل از کار، درکی از کار انتزاعی و ذهنی بود، و انسان فقط در قلمرو آگاهی بود که می‌توانست بر بیگانگی‌اش غلبه کند.

اگرچه هگل می‌گفت انسان از بیگانگیِ اقتصادی و سیاسی رنجور است، اما آنچه هگل به آن علاقه داشت فقط اندیشهٔ اقتصاد و سیاست بود. کلّ این فرایند به «شناخت مطلق» ختم می‌شد، و نتیجه‌اش این‌که این فیلسوف بود که جهان را داوری می‌کرد. به عبارت دیگر، هگل بیگانگی و اُبژگی را خلط کرده بود. بنابراین، طبق نظر هگل، «آنچه بنا بر فرض ذات و گوهر بیگانگی است و لازم است از آن برگذشت، این نیست که هستی انسان خودش را به شکلی غیرانسانی در تقابل با خود به مقام شیء و ابژه تنزل می‌دهد، بلکه این است که هستی انسان خودش را در تمایز و تقابل با

اندیشهٔ انتزاعی به مقام شیء و ابژه تنزل می‌دهد. بنابراین، تصاحب قوای ابژه شده و بیگانه شدهٔ انسان در وهلهٔ نخست صرفاً تصاحبی است که در ذهن، در اندیشهٔ محض، یعنی در انتزاع، رخ می‌دهد.» پس نقد اصلی مارکس بر هگل این است که بیگانگی با آن الغای فرضی جهان بیرونی متوقف نمی‌شود. طبق نظر مارکس، جهان بیرونی بخشی از طبیعت انسانی است و کاری که باید کرد این است که رابطهٔ درستی میان انسان و محیطش برقرار کرد. بنابراین، مارکس انگارهٔ هگلی را رد می‌کرد و تضادّ مفروض آن با جهان بیرونی را با تضادّ میان انسان و هستی اجتماعی او جایگزین می‌کرد.

بنابراین، مارکس در نوشته‌های اولیّهٔ خود طرحی از انگارهٔ بیگانگی به دست داد که، با توجّه به الگوی هگلی‌های جوان همعصرش در تحلیل دین و سیاست، ریشه در شرایط اجتماعی ـ اقتصادی کارگر در جامعهٔ سرمایه‌داری داشت. با این همه، در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، بیگانگی هیچ نقشی در بحث‌های فراوان دربارهٔ اندیشهٔ مارکس نداشت. اما در دههٔ ۱۹۶۰ پذیرفته شد که بیگانگی مضمون اصلی در سرتاسر نوشته‌های مارکس است. آنهایی که دلشان می‌خواهد بگویند که گسستی میان مارکس «جوان» و مارکس «پیر» هست، معمولاً می‌گویند که بیگانگی مفهومی است که مطلقاً منحصر به اندیشه‌های اولیّهٔ مارکس است و بعداً رها شده است. اما می‌توان نشان داد که چنین احکامی نادرست هستند.

اصطلاح بیگانگی بسی بیش از آنچه پنداشته می‌شود حتّی در ***کاپیتال*** تکرار می‌شود. مثلاً، مارکس در ***کاپیتال*** می‌نویسد: «خصلت بیگانگی و استقلالی که شیوه‌های تولید سرمایه‌دارانه در کلّ به ابزارهای کار و محصول، در تقابل با کارگر، می‌بخشند از طریق تبدیل ماشین آلات به یک ستیزهٔ محض تکوین و بسط می‌یابد.» با این همه، مسئله صرفاً مسئلهٔ استفاده از اصطلاح نیست: محتوای ***کاپیتال*** هم امتداد اندیشه‌های اولیهٔ مارکس است. بحث اصلی جلد اوّل ***کاپیتال*** مبتنی بر معادل قرار دادن کار و ارزش است که به همان درکی از انسان باز می‌گردد که خودش و شرایط زندگی‌اش را خلق می‌کند ــ درک و برداشتی که در **دست‌نوشته‌های پاریسی** به‌اختصار مطرح شده بود. طبق نظر مارکس در **دست‌نوشته‌های پاریسی**، این طبیعت انسان است که در همکاری با دیگر انسان‌ها، دائماً خودش و جهان اطرافش را بسازد

و متحوّل کند. آنچه مارکس در *کاپیتال* توصیف می‌کند این است که چگونه این نقش بنیادین انسان، یعنی آغازگر، مبدع، و در دست دارندهٔ زمام فرایند تاریخی بودن، از انسان گرفته شده یا با او بیگانه شده است، و چگونه در دست قدرت غیرانسانی سرمایه قرار گرفته است.

آن قرینهٔ انسانِ بیگانه شده، یعنی انسان بیگانه نشده یا «جامع» ***دست‌نوشته‌های پاریسی***، نیز در *کاپیتال* ظاهر می‌شود. در جلد اوّل، در فصلی دربارهٔ «ماشین آلات و صنعت مُدرن»، مارکس همین تضاد را در مورد تأثیرات شیوه‌های تولیدِ بیگانه شده و بیگانه نشده بر تکوین و بسط یافتن توانمندی انسانی مطرح می‌کند. می‌نویسد: «در واقع، صنعت مدرن، جامعه را با تهدید مجازات مرگ وا می‌دارد که کارگر ریزه‌کار امروزی را، فلج شده از تکرار همه‌عمریِ همان کار پیش پا افتادهٔ همیشگی، و تقلیل یافته به صرفاً پاره‌ای از انسان، جایگزینِ فردِ به‌تمامی تکوین یافته، قادر به انجام کارهای مختلف، و آماده برای رویارویی با هر تغییری در تولید کند، فردی که کارکردهای اجتماعی‌اش صرفاً شیوه‌های متعدد برای میدان دادن به قدرت‌های طبیعی و اکتسابی خویش است.» این واقعیّت که در *کاپیتال*، نتیجه‌گیری با تحلیلی تفصیلی از عوارض تکنولوژی پیشرفته تقویت و تأیید می‌شود، نباید تداوم اندیشهٔ مارکس را از دیده پنهان بدارد.

آن بخشی از *کاپیتال* که بیش از همه یادآور نوشته‌های اولیه است، بخش پایانی فصل اوّل است که «فتیشیسم کالاها» عنوان گرفته است. کلّ این بخش یادآور آن قطعه دربارهٔ کار بیگانه شده در ***دست‌نوشته‌های پاریسی*** و یادداشت‌هایی بر کار جیمز میل است که مارکس در ۱۸۴۴ نوشت. مارکس می‌نویسد:

> بنابراین، کالا چیزی مرموز است، صرفاً به این دلیل که خصلت اجتماعی کار انسان در آن به نظر انسان‌ها همچون خصلتی ابژکتیو می‌آید که بر آن کار ممهور شده است؛ زیرا رابطهٔ تولیدکنندگان با مجموع کارشان همچون رابطه‌ای اجتماعی به آنان عرضه می‌شود که نه میان خودشان، بلکه میان محصولات کارشان وجود دارد.

اما نوشته‌ای که بهتر از همه محوریّت مفهوم بیگانگی را در اندیشهٔ مارکس نشان می‌دهد **گروندریسه** است. این دست‌نوشتهٔ هزار صفحه‌ای که مبنای تألیف *کاپیتال* بود

تا ۱۹۴۱ منتشر نشد. ***گروندریسه***، که ***کاپیتال*** و ***نقد اقتصاد سیاسی*** تنها بخش‌هایی شاخ و برگ گرفته از آن هستند، هستهٔ اصلی آثار مارکس است. همین اثر پایه‌ای بود که به مارکس اجازه داد به آن تصمیم‌ها در ***پیشگفتار*** مشهور بر ***نقد اقتصاد سیاسی*** برسد. زیرا ***کاپیتال*** فقط جلد اوّل از شش جلدی است که مارکس می‌خواست در آنها ***اقتصاد*** خویش را بپروراند، عنوانی که او به بزرگ‌ترین اثر خود در مورد بیگانگی انسان از طریق «سرمایه» و «دولت» می‌داد.

دامنهٔ ***گروندریسه*** وسیع‌تر از ***کاپیتال*** است و در آن اندیشهٔ مارکس بهتر از هر جای دیگر همچون تأمّلی پیوسته و متداوم دربارهٔ مضامینی به چشم می‌آید که از ۱۸۴۴ شروع شد و در ۱۸۵۷ـ۱۸۵۸ به نقطهٔ اوجش رسید. پیوستگی و تداوم میان ***دست‌نوشته‌های پاریسی*** و گروندریسه کاملاً آشکار است. مارکس خودش می‌گفت ***گروندریسه*** «حاصل پانزده سال تحقیق و بنابراین حاصل بهترین دورهٔ زندگی‌ام» است. این گفته در نامه‌ای آمده است که در نوامبر ۱۸۵۸ نوشته است، یعنی درست پانزده سال پس از ورود مارکس به پاریس در نوامبر ۱۸۴۳. مارکس همچنین در ***پیشگفتار*** ۱۸۵۹ می‌گوید: «کلّ مطالب به شکل تک‌نگاری‌ها در برابرم است، که در مقاطع بسیار متفاوت نوشته شده‌اند، و برای روشن کردن خودم، نه برای انتشار، و ساخته و پرداخته کردن منسجم آنها بنا بر نقشهٔ طرح شده بستگی به شرایط خارجی خواهد داشت.» این صرفاً می‌تواند اشاره‌ای به ***دست‌نوشته‌های پاریسی*** ۱۸۴۴ و دفترچه‌های یادداشت لندنی (۱۸۵۰ـ۱۸۵۲) باشد. مارکس دائماً از مطالب قبلی استفاده می‌کرد و در عین حال در آنها تجدید نظر می‌کرد: مثلاً از دفترچه‌های یادداشت (۱۸۴۳ـ۱۸۴۵) به هنگام نوشتن ***کاپیتال*** استفاده کرد.

محتوای گروندریسه فقط تأییدی است بر آنچه از گواهی‌های بیرونی آشکار است: فصل آغازین دربارهٔ ***کاپیتال*** تقریباً بازنویسی کلمه به کلمهٔ قطعاتی دربارهٔ نیاز بشری، انسان همچون نوع، فرد همچون موجودی اجتماعی، ایدهٔ طبیعت (در یک معنا) همچون بدن انسان، تشابه میان بیگانگی دینی و اقتصادی، عناصر اوتوپیایی و تقریباً هزاره‌ای و غیره در ***دست‌نوشته‌های پاریسی*** است. یک نکته علی‌الخصوص این تداوم را مؤکد می‌کند: ***گروندریسه*** به همان اندازهٔ ***دست‌نوشته‌های پاریسی***، هگلی است و مفهوم محوری در هر دوی آنها بیگانگی است.

انتشار نوشته‌های اولیّهٔ مارکس، پیچیدگی و همشکلی روزافزون جامعهٔ سرمایه‌داری، و شکاف میان ایدئولوژی و واقعیّت در بسیاری از جوامع سوسیالیستی سبب شده است که مفهوم بیگانگی بسیار بحث‌انگیز شود. اما دقیقاً همین بحث‌انگیز شدن این خطر را پیش آورده است که مفهوم بیگانگی تُهی از معنا شود؛ چون غالباً به نظر می‌آید که از این اصطلاح صرفاً برای مشخص کردن هر وضع و حالی که رضایت‌بخش نیست استفاده می‌شود. اما توصیف مارکس از بیگانگی، خصوصاً آن‌گونه که در **دست‌نوشته‌های *پاریسی*** آمده است، به هیچ وجه مانند بسیاری از تفاسیر امروزین آن تُهی از معنا نیست. زیرا توصیف او هم حاوی گزارشی از رابطهٔ میان شرایط اجتماعی ـ اقتصادی و حالات روان‌شناختی است که دست‌کم تا حدودی قابل آزمون است، و هم حاوی دیدگاهی کاملاً روشن دربارهٔ طبیعت انسانی. چون توصیف مارکس از بیگانگی حاوی این هر دو است، مفهومی هم هست که در آن واقعیّات و ارزش‌ها به نحوی تفکیک‌ناپذیر به هم پیوند خورده‌اند و بنابراین مفهومی است که درست در جهت خلاف خواست مسلّط برای تمیزگذاشتن دقیق میان گزاره‌های ارزشی و گزاره‌های توصیفی حرکت می‌کند. بنابراین، اگرچه مارکس همیشه با مفروض گرفتن برخی داوری‌های ارزشیِ ابتدایی می‌نوشت، اما معیارهای تجربی، تا یک نقطهٔ معین، قابل اِعمال بر فرضیّات اوست. مفهوم مارکس را می‌توان با پرسیدن این‌که در نظر او نابیگانگی چه بود روشن‌تر کرد. این جنبهٔ مثبت نقد مارکس کمتر شناخته شده است. اما آن قطعهٔ دربارهٔ «کار بیگانه شده» در **دست‌نوشته‌های *پاریسی*** را باید همراه با توصیف او از «تولید به شیوه‌های انسانی» در یادداشت‌هایش برکار جیمز میل، و درک و برداشت او از جامعهٔ کمونیستی آینده در **گروندریسه** خواند. عناصر متافیزیکی و اخلاقی مفهوم بیگانگی که در نوشته‌های هگل و فوئرباخ هویدا شدند در مارکس هم همچنان تا حدودی دوام دارند، اما در بستری اجتماعی ـ اقتصادی قرار گرفته‌اند که آن را برای ذهن مُدرن جذّاب‌تر می‌کنند.

منابع

H. Arvon, *Ludwig Feuerbach, ou la tranformation du Sacré* (Paris, 1957). S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968). H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*(Zurich, 1945). J.Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx* (paris, 1956). L. Dupré, *The Philosophical Foundations of Marxism* (New York, 1966). L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (London, 1853). J. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (London, 1958). E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (New york, 1961). G. Hegel, *Phenomenology of Mind* (London and New York, 1910). J. Hyppolite, *Genèse et Structure da la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris, 1947). E. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism* (London, 1962). W. Kaufmann, *Hegel* (New York, 1965). A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris, 1947). J. Loewenberg, *Hegel's Phenomenology* (La Salle, 1965). H. Marcuse, *Reason and Revolution* (London, 1941). K. Marx, *Capital*, 3 vols. (Moscow, 1961–62); idem, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. T. Bottomore and M. Rubel (London, 1956); idem, *The Early Texts*, ed. D. McLellan (Oxford, 1971); idem, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. L. Easton and K. guddat (New York, 1967). D. McLellan, *Marx before Marxism* (New York, 1970), with extensive bibliography on the early Marx; idem, *Marx's Grundrisse* (New York, 1971); idem, *The Thought of Karl Marx* (New York, 1961), with extensive bibliography on Marxist thought as a whole; idem, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London, 1969). B. Ollman, *Alienation: Marx's Concept of Man in Capitalist Society* (Cambridge, 1971). J. Plamenatz, *Man and Society*, Vol. 2 (London, 1963). S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie* (Berlin, 1931). R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, 1961).

ارادهٔ عمومی

جودیت ان. اشکلار

عبارت «ارادهٔ عمومی» بی هیچ شبهه از آنِ یک شخص است: ژان ژاک روسو. او این عبارت را جعل نکرد، امّا تاریخچهٔ آن را ساخت.

پدرْ مالبرانش نخستین نویسندهٔ شناخته شده‌ای است که از عبارت «ارادهٔ عمومی» استفاده‌ای فلسفی کرد. او در نخستین اثرش سخن از «ارادهٔ عمومی» خداوند به میان آورد که همهٔ قوانین جهان پدیدارها و نیز رحمت از آن نشأت می‌گیرند. علّت و معلول در جهان طبیعی صرفاً «مواردی» از تجلّی ارادهٔ عمومی خداوند هستند (*دربارهٔ جستجوی حقیقت*، کتاب اوّل، فصل یک تا چهار؛ کتاب پنجم، فصل یک تا دو). اگرچه این انگاره ربط مستقیمی به سیاست ندارد، امّا بجاست توجه کنیم که ارادهٔ عمومی از همان آغاز جنبه‌ای تقنینی داشت. این مونتسکیو بود که آن را از سطح الاهیاتی به سطح اجتماعی منتقل کرد. اگرچه مونتسکیو با اثر مالبرانش آشنایی کامل داشت، امّا دیدگاه او را مطبوع طبعش نیافت و تقریباً به یقین می‌توان گفت که مونتسکیو این عبارت را از حقوقدان ایتالیایی، جان وینچنتسو گراوینا، وام گرفت. گراوینا کتابی دربارهٔ قانون رومی نوشته بود و در آن از ارادهٔ عمومی سخن به میان آورده و گفته بود ارادهٔ عمومی منشأ قانون مدنی است. مونتسکیو از عبارت ارادهٔ عمومی (volonté générale) به همین صورت، فقط

یک بار استفاده کرد، ولی البتّه در جایی بسیار مهم، یعنی به هنگام بحث از تفکیک قوا در انگلستان. در این بحث، او پس از توضیح دادن خودمختاری و وسایل محافظت خاصِ لازم برای حفظ بیطرفی قوّهٔ قضاییه، به قوای مجریّه و مقنّنه می‌پردازد و می‌گوید قوهٔ مقنّنه نمایندهٔ «ارادهٔ عمومی دولت و کشور» و قوهٔ مجریّه مسئول «به اجراگذاشتن این ارادهٔ عمومی» است. در حالت آرمانی، قوهٔ مقننه باید در دست کلّ مردم باشد، امّا چنین چیزی در کشورهای بزرگ مُدرن ممکن و عملی نیست، و در چنین کشورهایی نمایندگان باید به نیابت از مردم عمل کنند. این وضع مزیت‌های زیادی دارد، به شرطی که ناحیه‌های انتخاباتی منصفانه معین شوند و همه حق رأی داشته باشند، مگر «کسانی که چنان موقعیّت اجتماعی پستی دارند که نمی‌توان گفت اراده‌ای از خود دارند» (*روح القوانین*، [۱۷۴۸]، بخش اوّل، کتاب نهم، قطعهٔ ۶).

اگرچه بی‌تردید روسو با نوشته‌های مونتسکیو آشنا بود و عمیقاً از آنها تأثیر پذیرفته بود، امّا با همراهی دنی دیدرو بود که به بررسی انگارهٔ ارادهٔ عمومی پرداخت، البتّه زمانی که هنوز همکار نزدیک یکدیگر بودند. دیدرو در مقالات بسیاری که برای *دائرةالمعارف* می‌نوشت، این عبارت را مفید یافت امّا هرگز آن را زیاد بسط نداد. او در توصیف رشد تفکّر سیاسی در یونان، نشان داد که چگونه قانون بتدریج جایگزین چرخهٔ انتقام شده بود. فقط زمانی که «ارادهٔ عمومی»، که باید آن را در تقابل با «ارادهٔ خاص» منتقم قرار داد، استقرار یافت، قتل و تجاوز و زنا و پدرکشی پایان گرفت. در رسالهٔ ژ. ف. دوسن لامبر دربارهٔ وظایف قانونگذار، که زمانی به دیدرو نسبت داده می‌شد، نیز از ارادهٔ عمومی به عنوان راهنمایی ضروری سخن به میان می‌آید؛ بدون ارادهٔ عمومی، قانونگذاران بدل به مشتی جبّار می‌شوند، و «روح جامعه می‌میرد». سرانجام دیدرو در مقالهٔ «حق طبیعی»، که قرار بود «اقتصاد سیاسی» روسو صرفاً قطعه‌ای برای تکمیل آن باشد، ارادهٔ عمومی را درکی از عدالت تعریف کرد که در همهٔ افراد نوع بشر دیده می‌شود. دیدرو می‌گفت، عدالت باید بنا به تعریف قاعده‌ای کلّی و عمومی باشد که منبع آن چیزی جز تمایلات شخصی باشد. اگر قرار است عدالت وظایف اجتماعی همهٔ انسان‌ها را معین و تثبیت کند، باید اعتبار عام داشته باشد، و بنابراین باید ریشه در اراده و آسایش همهٔ نوع بشر داشته

باشد. در واقع، ارادهٔ عمومی در همهٔ قواعد اجتماعی عملی به بیان در می‌آید، گرچه به اشکال گوناگون و ناکافی، و همهٔ انسان‌ها، زمانی که خشم و انزجارشان را بیان می‌کنند، این اراده را احساس می‌کنند. ارادهٔ عمومی نیرویی است که اراده‌های خاص و معطوف به سود شخصی را در همهٔ انسان‌ها محدود و مقید می‌کند، چه فردی، چه جمعی. در نظر دیدرو، ارادهٔ عمومی در اساس، قاعده‌ای است که انسان‌ها را مجبور و ملزم می‌کند که با دیگران چنان رفتار کنند که می‌خواهند دیگران با آنان همانگونه رفتار کنند. («یونانیان»، «حق طبیعی»، در ***دائرةالمعارف***).

روسو از همان آغاز انگارهٔ پیوندی کلّی و همگانی را که بشر را ملزم و مجبور می‌کند رد کرد. او در واکنش به جهان وطنی دوستش، بر این نکته پای فشرد که قانونی که بشر را کلّاً مجبور و ملزم بکند خیالی بیش نیست و فقط گریزی است از وظایف اجتماعی بلافصل. آنچه مؤثر و الزام آور است فقط تکالیف دو جانبه میان اعضای یک پیکرهٔ مدنی واحد است (***نسخهٔ اوّل قرارداد اجتماعی***، کتاب اوّل، فصل دوّم، ص‌ص ۴۴۷ـ۴۵۴). بدین ترتیب او به همان نظر مونتسکیو برگشت که فقط «صدای مردم» است که بیانگر «صدای خدا» و ارادهٔ عمومی است. ارادهٔ عمومی فقط در جمهوری‌های کوچک کلاسیک معنادار است که در آنها برابری و فضیلتْ روح قانون را شکل می‌دادند. علاوه بر این، این روح صرفاً مربوط به رضایت برای شکل‌گیری حکومت نبود. ارادهٔ عمومی بیان کلّ خویِ میهن پرستی بود که اسپارت نماد غایی‌اش بود. زیرا روسو، بر خلاف مونتسکیو، حاضر نبود آزادی مدنی آریستوکراتیک را، آنگونه‌ای که در اروپای مُدرن بود، بپذیرد. فقط روح مدنی دوران باستان می‌توانست ارادهٔ عمومی را تأمین کند (***اقتصاد سیاسی، دائرةالمعارف***). این جمهوریخواهیِ اجتماعیْ اندیشه‌های روسو را بکل از اندیشه‌های تاماس هابز و زاموئل فون پوفندورف متمایز می‌کرد، یعنی کسانی که در قرن هفدهم از جامعهٔ مدنی سخن گفته بودند و آن را مخلوق وحدت اراده‌ها دانسته بودند، پیکره‌ای ساختگی که از یک ارادهٔ فرمانفرمای قانون پرداز واحد برخوردار است، به کلام پوفندورف، «دولت مثل یک موجود اخلاقی مرکّب است که اراده‌اش، که به یُمن پیمان افراد، بسیار درهم‌تنیده و وحدت یافته است، ارادهٔ همگان تلقی می‌شود، و لذا می‌تواند از قدرت‌ها و منابع همگان در جهت صلح عمومی و امنیّت عمومی بهره

بگیرد». این «ارادهٔ دولت» منبع و منشأ همهٔ اعمال و قوانین عمومی است (*در باب وظیفهٔ انسان و شهروند*، کتاب دوّم، فصل ششم، ص. ۱۰۸). در نظر نظریّه‌پردازان سلطنت مطلقه، ارادهٔ افراد بسیار صرفاً برای این هست که تفویض و نمایندگی شود. در نظر روسو، به‌عکس، هیچ فرد یا گروهی نباید هرگز از هیچ بخشی از آزادی‌اش برای اخذ تصمیم جدا افتد، زیرا چنین کاری به معنای نفی و انکار انسانیّت شخص است. برای همین است که «ما تا زمانی که شهروند هستیم، انسان نخواهیم بود». (*نسخهٔ اوّل قرارداد اجتماعی*، کتاب اوّل، فصل دوّم، ص. ۴۵۳). روسو می‌نویسد فرمانفرمایی یک «نماد محض» است که نمایندهٔ ارادهٔ همگان است و به‌تنهایی «نظم و قاعدهٔ برین» در جامعه است، اراده‌ای که افراد هرگز نباید به کسی دیگر تفویض کنند (*نامه‌هایی از کوهستان* [۱۷۶۴]،VI، ۲۰۱؛ *قرارداد اجتماعی* [۱۷۶۲]، کتاب سوّم، فصل پانزدهم، ص‌ص ۹۵ـ۹۸). مردم هر کسی و همه کس در یک مکان معین نیستند. مردم همهٔ کسانی هستند که نه ثروت خاصی دارند، نه قریحهٔ خاصی، و نه قدرت خاصّی (*امیل*، ص‌ص ۱۸۶ـ۱۸۷). خلاصه، فقط مردم عادی هستند که از جمهوری مدنی منتفع می‌شوند.

اهمیّت اراده نزد روسو صرفاً اجتماعی نیست، بلکه روان‌شناختی هم هست. او می‌دانست که رفتار انسان‌ها در جمع متفاوت از رفتار آنان در تنهایی و خلوت است، امّا اگر «از تمایلات افراد آگاهی کامل نداشته باشیم»، نمی‌توانیم جامعه را فهم کنیم (*امیل*، ص. ۲۰۲). ارادهٔ عمومی صرفاً بیان کنندهٔ جمعی چیزی است که بخشی حیاتی از زندگی اخلاقی هر کس است. توانایی دست زدن به انتخاب، و اراده کردن اهداف خود است که انسان‌ها را، حتّی در وضع طبیعی، از سایر جانوران متمایز می‌کند. امّا زمانی که انسان‌ها جوامع را شکل می‌دهند دیگر توانایی عمل بالاستقلال و بالعقل در جهت منافع خود را از دست می‌دهند. «موقعیت» جامعه، در عین این‌که قوای اخلاقی افراد را ارتقا می‌دهد، امّا آنان را از استقلال و اتّکای به خود محروم می‌کند و انواع استعدادهای درونی خودْویرانگرانه را در آنها برمی‌انگیزد. جامعه به نیاز به تأیید، و همراه با آن به جاه‌طلبی و رقابت دامن می‌زند. نابرابری و استضعاف در نگرش‌های شخصی و نهادهای اجتماعی، هردو، نمود پیدا می‌کنند. قوی‌ترها و ثروتمندترها می‌کوشند به قدرت برسند؛ ضعیف‌ترها و فقیرترها گرفتار حسد

می‌شوند. و اینها هر دو به هم می‌پیوندند تا حافظ بدترین شُرور اجتماعی شوند: نابرابری نهادی. بنابراین، جامعه تهدیدی است برای قدرت اراده، و تعلیم و تربیت خوب بایستی متمرکز بر بازگرداندن این قدرت اراده باشد (***گفتار در باب منشأ نابرابری***، ۱۷۵۴)، زیرا قدرت اراده تنها نیروی درونی است که انسان‌ها برای مقابله با تأثیرات وضع اجتماعی فعلی‌شان دارند که وضعی مختلط است، نیمی طبیعی و نیمی اجتماعی، و همیشه هم ناعادلانه و ظالمانه.

روسو هم مثل جان لاک، اراده را قدرتی ذهنی و روحی می‌دانست، قوّه‌ای روانی. بیزاری او از متافیزیک و آن بخش از متافیزیک که به اراده می‌پردازد حّد و حصری نداشت (*امیل*، ص‌ص ۲۳۶، ۲۵۳). طبق نظر روسو، کار اراده، هدایت اعمال خاص نیست، بلکه نظم و سامان دادن به شور و شهوات انسان است. این شور و شهوات همگی خوبند، امّا صرفاً تا زمانی که اراده‌ای آنها را طبیعی و در موازنه‌ای درست نگه دارد. چون خوشبختی، یگانه هدف ممکن تلاش انسانی است، تعلیم و تربیت خوب آن است که توانایی رّد و طرد بدبختی‌های قابل احتراز را بپروراند. تعلیم و تربیت خوب در وهلهٔ نخست فرد را وا می‌دارد که به ضرورت تن در دهد. ضرورت طبیعی، در درون و بیرون ما، بایستی بی هیچ گله و شکایتی پذیرفته شود. امّا به هنگام دنبال کردن منافع واقعی، و نه کاذب، باید خود را از دست عقیده خلاص کرد. فراتر از هر چیز، انسان باید قادر باشد خود را از شر وجدانش خلاص کند، چون وجدانی که برانگیخته می‌شود یک غریزه است و مثل درد یا لذّت جسمانی حس می‌شود. هیچ چیزی دلپذیرتر از این نیست که فرد احساس کند آدم خوبی است، و هیچ‌چیز دردناک‌تر از حس پشیمانی نیست. انسان صاحب ارادهٔ توانا به انجام همهٔ این کارها ارباب خویش است. او چیزهایی را می‌خواهد و اراده می‌کند که برای شادی او ضروری هستند و کاری جز آنچه می‌خواهد و اراده می‌کند انجام نمی‌دهد. آزادی همین است (*امیل*، ص. ۴۸). و راه گریز از عذاب فعلیِ دوپاره‌شدن میان وظیفه و میل نیز همین است.

برای فرد، این نوع آزادی ممکن است به معنای کناره‌گیری از جامعه باشد. برای «انسان درکّل» آنچه لازم است علاج اجتماعیِ بیماریِ نابرابری است. امّا آنچه «انسان‌ها در کل» لازم دارند اراده‌ای عمومی برای حفاظت از آنان در برابر نیروهای

اجتماعی و احساسی و عاطفی عمومی است که می‌خواهد آنان را قربانی کند. این ارادهٔ عمومی همان اراده علیه نابرابری و همهٔ چیزهایی است که این نابرابری را سبب می‌شوند و حفظ می‌کنند. زیرا بدون برابری، آزادی‌ای در کار نخواهد بود (*قرارداد اجتماعی*، کتاب دوّم، فصل نهم، ص. ۶۱). این درس تاریخ است.فقط در جمهوری‌ها (حکومت‌ها)ی کوچک، جداافتاده، کشاورزی، و میهن‌پرستانه‌ای که در آن افراد همدیگر را می‌شناسند و تحت قوانین تربیتی‌ای زندگی می‌کنند که قانونگذار بزرگی چون لوکورگوس برایشان معین کرده باشد، امکان این هست که انسان‌ها واقعاً با خود و با یکدیگر در صلح و آرامش به سر ببرند. فقط در چنین حالتی است که می‌توان نخوت را دوباره به سمت اهداف عمومی برگرداند، و فقط در چنین حالتی است که بیگانه‌ترسی جانشین جاه‌طلبی شخصی می‌شود و غرور مدنی آن ارادهٔ خاصی را که همیشه به دنبال امتیازخواهی است مغلوب می‌کند. بدین ترتیب این نوع «ارادهٔ عمومی» در نظر روسو یک احتمال تاریخی، علی‌الخصوص احتمالی تاریخی برای آینده نبود، بلکه نوعی داوری علیه همهٔ جوامع موجود و بالفعل بود. چون در نظر او همهٔ جوامع موجود و بالفعل مبتنی بر یک قرارداد اجتماعی ریاکارانه بودند که طبق آن ثروتمندترها، فقیرترها را فریب می‌دادند تا محدودیت‌های قانونی را بپذیرند و در مقابل خودشان مثل همیشه آزاد باشند تا هر کاری که می‌خواهند بکنند (*قرارداد اجتماعی*، کتاب اوّل ،فصل نهم ص. ۳۹).

قانونگذار بزرگ بایستی با پولادین کردن اراده وشخصّیت مردم تا به حدّی که بتوانند در برابر «نیروی تمام عیار شرایط»، که همیشه رو به سوی نابرابری دارد، مقاومت کنند، مردم را از قید تاریخ برهاند و آنان را به‌سلامت از مسیر تاریخ عبور دهد (*قرارداد اجتماعی*، کتاب دوّم ،فصل نهم، ص. ۶۱). برای همین است که اراده‌ای که قانونگذار القا می‌کند بسی مهمتر از قراردادی است که نخست بار جامعهٔ مدنی را به وجود می‌آورد. همهٔ جوامع قراردادهایی دارند که براساس آنها تصرّف صرف بدل به مالکیّت مورد حمایت اجتماعی می‌شود، امّا شرایط قرارداد هرگز واقعاً بالمساوات یا بالمناصفه اِعمال نمی‌شود. (*نامه‌هایی از کوهستان*، VI، ۱۹۹ـ۲۰۵). واقعیّت این است که اکثر انسان‌ها احمقند و بسهولت فریب می‌خورند و دست به کارهایی می‌زنند که واقعاً دلشان نمی‌خواهد.

فشار گروهی عموماً غیرقابل مقاومت است و این فقط سربازان نیستند که «روح همبستگی» به حرکتشان در می‌آورد. همهٔ صنوف، دسته‌ها، قاضیان، روحانیان، صاحبان حِرَف، یا هر گروهی از نخبگان ممکن است متشکل از اعضایی باشند که شخصاً شریف و بزرگوارند، امّا در عین حال دست به هر کار ناپسند ممکن بزنند تا موقعیّت جمعی‌شان را حفظ کنند. تجاوز و تخطّی شخصی مشکل بزرگ جامعه نیست. آنچه موجب جنگ بی‌امان و بی‌وقفه برای حاکمیّت قوی‌ترها بر ضعیف‌ترها می‌شود خشونت سازمان یافتهٔ غیر شخصی و نخوت گروهی و ارادهٔ گروهی است (*امیل*، ص‌ص ۳۱۰-۳۲۰؛ *اقتصاد سیاسی*، ص‌ص ۲۴۲-۲۴۳؛ *وضع جنگی*، ص‌ص ۲۹۸-۳۰۷). برای همین است که در یک رژیم بسامان هر شهروندی بایستی پیش از دادن رأی به خود بنگرد و به وجدانش رجوع کند تا تابع فشارهای گروه‌های امتیازجو نشود. آنچه ارادهٔ عمومی باید با آن بجنگد تأثیرات همین گونه فشارهاست و نه خودخواهی‌های موردی افراد یا خطاهای شخصی که یکدیگر را خنثی می‌کنند و هیچ پیامد مهمّی ندارند. آنچه باید از آن ترسید فعالیت‌های توطئه‌گرانهٔ کسانی است که علیه برابری سازمان یافته‌اند (*قرارداد اجتماعی*، کتاب دوّم، فصل سوّم، ص‌ص ۴۲-۴۳). برای همین است که شرط اوّل یک قرارداد اجتماعی مؤثر و کارآمد این است که هرگز نباید ثروتمندان آنقدر ثروتمند شوند و فقرا آنقدر فقیر شوند که ثروتمندان بتوانند فقرا را بخرند. هیچ نوع بندگی شخصی پذیرفته نیست. ثانیاً، ارادهٔ عمومی باید همیشه بتواند خود را قاطعانه در برابر قاضیان و حاکمان ابراز کند.

کارکرد اصلی مجالس دوره‌ای شهروندان، نظارت عالیه بر ساختار و عملکرد حکومت است. ارادهٔ عمومی کار کمی انجام می‌دهد. نیازی به قانونگذاری‌های تازه نیست. به‌عکس، مردم بایستی صرفاً به قوانین و آداب کهنشان بچسبند و از آنها دست برندارند، زیرا این قوانین و آداب کهن به یُمن حکمت و خرد قانونگذار، منابع اصلی آسایش مردم هستند. تعیین سیاست، حتی در مسائلی نظیر جنگ و صلح، بر عهدهٔ حکومت است. می‌توان مطمئن بود که حاکمان، تا زمانی که اجازه داده نشود منافعشان با منافع بقیّهٔ مردم مغایرت پیدا کند، همچنان «رؤسای» میهن‌پرست بمانند. مردمِ همیشه ناظری که بر اراده‌شان علیه همهٔ نابرابری‌ها پای می‌فشارند، می‌توانند این یگانگی و همسانی منابع را پایدار نگه دارند (*قرارداد اجتماعی*، کتاب

سوّم، فصل هجدهم، ص‌ص ۱۰۰-۱۰۴).

ارادهٔ عمومی بنا به تعریف همیشه شریف است چون بیانگر روح مردم است. هر جامعه‌ای مبتنی بر عقیده و افکار عمومی است. این امری ناگزیر است (*قرارداد اجتماعی*، کتاب چهارم، فصل هفتم، ص‌ص ۱۲۲-۱۲۳). مسئله صرفاً حصول اطمینان از این است که عقاید مفید به حال مردم حاکم شوند. اکنون نفع ذاتی مردم در عدالت است. زیرا مردم می‌دانند که استثناها بر قاعده هرگز به نفع آنان نخواهد بود، بلکه همیشه به نفع آن عدّهٔ قلیلی خواهد بود که قوی و زیرک هستند. بیعدالتی برای مردم زیان‌آور و صدمه‌رسان است. تعلیم و تربیت مدنی نه تنها باید نگذارد که مردم متزلزل شوند، بلکه باید اراده، قوانین و اخلاقیات آنها را استوار کند. زیرا اگرچه ارادهٔ عمومی یقیناً ارادهٔ همگان نیست ــ خصوصاً زمانی که مردم فاسدند ــ امّا هرگز نمی‌توان یک نظم مدنی مؤثر داشت مگر این‌که اکثر مردم در اکثر اوقات مُلهم از شور و اشتیاق میهن‌پرستانه باشند. اقلیّتی ممکن است بر خطا روند و تخطّی کنند؛ این خطری جدی نیست، امّا زمانی که اکثریت مردم دیگر فاقد ارادهٔ عمومی هستند، جمهوری می‌میرد. اکثر حکومت‌ها، با میل شدید گروهی استبدادی‌شان، مراقبند که چنین مرگی دیر یا زود رخ دهد (*قرارداد اجتماعی*، کتاب سوّم، فصل یازدهم، ص‌ص ۹۱-۹۲).

ارادهٔ عمومی صرفاً به این دلیل «عمومی» نیست که بیان بزرگ‌ترین تک نفع اجتماعیِ همهٔ افراد است: یعنی ممانعت از نابرابری. ارادهٔ عمومی از نظر دامنه هم عمومی است. ارادهٔ عمومی فقط می‌تواند چیزی را بخواهد که واقعاً و اصالتاً به حال مردمِ خود فرمان مفید است، و ارادهٔ عمومی چیزی است که عموم مردم خود باید آن را دریابند. علاوه بر این، ارادهٔ عمومی فقط می‌تواند قانونگذاری کند؛ یعنی، قواعدی خلق کند که به نحوی غیر شخصی شامل حال همهٔ شهروندان به یکسان شود. این به یک معنا همانگویانه است، چون ارادهٔ به برابری نمی‌تواند طالب امتیاز باشد، مگر از سر ناآگاهی یا گمراهی. اگر ارادهٔ عمومی تضعیف شود، حکومت قانون به پایان می‌رسد و نخوت و تکبّر بر «منِ مشترک» شهروندان فائق می‌آید. آنگاه قرارداد ریاکارانهٔ ثروتمندان و قدرتمندان جایگزین فرمانفرمایی و خودفرمانی مردم می‌شود. در چنین شرایطی مردم، همانگونه که باید، از سر احتیاط و ترس معقول

فرمان می‌برند و اطاعت می‌کنند. آنها همچنان تکالیف اخلاقی شان را دارند، امّا دیگر هیچ وظیفهٔ مدنی بر عهده شان نیست. چون هیچ تکلیفی نمی‌تواند الزام آور باشد مگر آن‌که افراد آن تکلیف را آزادانه، آشکارا و با صراحت پذیرفته باشند. رضایت مکتوم فقط زمانی معنادار است که در زمانی معین و در فواصل منظّم صراحت پیدا کند و بر زبان آورده شود. اگر صدای ارادهٔ عمومی شنیده نشود، نمی‌توان گفت که ارادهٔ عمومی وجود دارد. و در واقع، در این حالت حاکمیت قدرت شخصی جایگزین ارادهٔ عمومی خواهد شد، همان قدرت شخصی که اکنون حجاب نازک قانون آن را پوشانده است، قانونی که فقط در خدمت ثروتمندان است (*قرارداد اجتماعی*، کتاب سوّم، فصل‌های دوازده تا چهارده، هفده تا هجده، ص‌ص ۹۲ـ۹۵، ۹۹ـ۱۰۲؛ کتاب چهارم، فصل‌های یک تا دو، ص‌ص ۱۰۳ـ۱۰۶؛ *امیل*، ص‌ص ۴۳۷ـ۴۳۹). تنها در صورتی که سخن هر شهروندی با احترامی که هر عضو مردمی فرمانفرما و خودفرمان دارد شنیده شود، و تنها در صورتی که نوعی پیوند برادرانهٔ اصیل هر شهروندی را به دیگری پیوند دهد می‌توان از قرارداد مؤثر و کارآمد سخن گفت و لاغیر (*اقتصاد سیاسی*؛ نسخه اوّل *قرارداد اجتماعی*، کتاب دوّم، فصل چهارم، ص‌ص ۴۹۴ـ۴۹۵). و اگر قرارداد اجتماعی مؤثر و کارآمدی وجود نداشته باشد که ارادهٔ عمومی فعّالانه از آن حمایت کند، جامعهٔ سیاسی صرفاً مجموعه‌ای از زنجیرهایی خواهد بود که «تودهٔ بی‌شکلی» از افراد را به هم پیوند می‌دهد، و نه «جمعیّتی» اصیل که پاسخگوی عمیق‌ترین منافع مردم عادی است: صلح و وفور. اینها منافع جامعه‌اند، جامعه‌ای بدون آن نابرابری‌ها و ستمی که از بارهای سنگین همیشگی آن هستند. برای همین است که ارادهٔ عمومی اراده علیه نابرابری است (*قرارداد اجتماعی*، کتاب دوّم، فصل اوّل، ص‌ص ۳۹ـ۴۰).

زمانی که این مطلب به رسمیّت شناخته شود که ارادهٔ عمومی نیروی سامان‌دهنده‌ای حافظ قانون است و نه اراده‌ای حکومتی، روشن می‌شود که ارادهٔ عمومی تهدیدی برای حقوق اقلیت‌ها، البتّه غیر از آنهایی که به دنبال تخریب برابری هستند، نیست. ممکن است فردی را «به زور واداشت که آزاد باشد»، یعنی واداشت از شرایطی که به هنگام ملحق شدن به جامعه پذیرفته است تبعیّت کند؛ چون فردِ قانون‌شکن به آن قاعدهٔ زوری رجعت کرده است که آزادی او و هر شهروند دیگری را

به مخاطره می‌افکند. چنین چیزی در قرارداد به شکل ذاتی نهفته است (*قرارداد اجتماعی*، کتاب دوّم، فصل هفتم، ص. ۳۶؛ کتاب دوّم، فصل پنجم، ص‌ص ۴۶-۴۸). ممکن است قرارداد اجتماعی شامل توافقی متّفقانه برای پذیرش حاکمیت اکثریّت آتی باشد. بنابراین، زمانی که اقلیّتی رأی نمی‌آورد نباید احساس آزردگی و ستمدیدگی کند. علاوه بر این، هر فردی باید آزاد باشد که بی هیچ مشکلی از جامعه‌ای که نمی‌خواهد دیگر در آن شریک باشد جدا شود، البتّه به شرطی که تکالیفش را انجام داده باشد، از جمله تکلیف خدمت نظام در دوران جنگ (*قرارداد اجتماعی*، کتاب سوّم، فصل هشتم، ص. ۱۰۲؛ کتاب چهارم، فصل دوّم، ص. ۱۰۵). ارادهٔ عمومی، همانگونه که از واژهٔ «اراده» آشکارا برمی‌آید، نمی‌تواند تحمیل شود، امّا ممکن است نادیده گرفته شود یا در برخی رژیم‌ها ضعیف شود، درست همانطوری که در افراد، هنگامی که فشار منفی «موقعیّت» آنان در جامعه بر آنان سنگینی می‌کند، ضعیف می‌شود.

بنابراین، آن ارادهٔ عمومی که روسو از آن سخن می‌گفت نه طرحی برای انقلاب بود و نه طرحی برای گفتن چیزی دربارهٔ جوامع موجود، جز این‌که این جوامع به نحوی لاعلاج ناعادلانه بودند و تا زمانی هم که تمدّن در همان مسیر قابل پیش‌بینی‌اش حرکت می‌کرد، ناعادلانه می‌ماندند، چون بنا به گرایش ذاتی‌شان بر نابرابری می‌افزودند. امّا ارادهٔ عمومی، علی‌رغم خصلت جداً غیر تاریخی‌اش، یک ارادهٔ «والاتر» نیست. ارادهٔ عمومی صرفاً اراده‌ای است که مردم عادیِ دارای تعلیم و تربیت درست، که به دنبال منافع پایه‌ای و اصلی‌شان هستند، دارند، آن هم در صورتی که بتوانند خود را در واحدهای کوچک و ساده‌ای که متناسب با استعدادهای سیاسی بسیار محدودشان باشد سازمان دهند. در نظر روسو این کلّ آن ارزش‌هایی بود که احساس می‌کرد «فیلسوفان» با آن شوقی که برای «روشنگری» و اشکال مختلف پیشرفت داشتند ردکرده بودند، پیشرفتی که فقط وابسته به علائق خود آنان بود، و ربطی به نیازهای واقعی مردمی که روسو، این «پسر یک ساعت ساز»، در میان آنان بزرگ شده بود، نداشت. همین برای تضمین یگانگی و منحصر به فرد بودن همیشگی او کافی بود.

حیات ایدئولوژیکی «ارادهٔ عمومی» با انقلاب فرانسه بود که آغاز شد، زمانی که

این اصطلاح بخشی حیاتی از گفتمان عمومی شد. همین امر توضیح‌دهندهٔ تمامی سرنوشت بعدی آن است. لیبرال‌ها هرگز از ربط دادن آن به «دورهٔ وحشت» دست برنداشتند، و سوسیالیست‌ها هم از ربط دادن آن به انقلاب ناکامل صرفاً سیاسی. ناسیونالیست‌های رادیکال بلافاصله مورد استفاده‌ای برای این انگاره پیدا کردند و حتی ناسیولیست‌های محافظه‌کار هم سرانجام در آن نوعی اصل وحدت اجتماعی «فراتر از طبقات»، که جذاب می‌نمود، تشخیص دادند. امّا این فقط آنارشیست‌ها بودند که واقعاً به درک اوّلیه و اصلی روسو از این انگاره باور داشتند، اگرچه اعتنایی به خود آن آدمی نداشتند که به نظر آنان ایدئولوژیست اصلی انقلاب و دولت جدیدی بود که انقلاب به آن حیات بخشیده بود.

برای این‌که ببینیم ارادهٔ عمومی چگونه این شهرت انقلابی را به دست آورد، کافی است نگاهی بیندازیم به جزوهٔ مشهور آبه سیس، ***طبقهٔ سوّم چیست؟*** (۱۷۸۹). عامّهٔ مردم اکنون همه چیزند، اشراف دیگر هیچ. علاوه بر این، مردم اراده‌ای دارند، که آبه سیس آن را «ارادهٔ ملّی» یا «ارادهٔ جامعه» می‌نامید. او از همان اصطلاح «ارادهٔ عمومی» استفاده نمی‌کرد و از آن پرهیز داشت، چون خودش هم می‌دانست که از روسو پیروی نمی‌کند. در نظر مردم، این اراده شامل همهٔ کسانی می‌شد که دست بر قضا در هر زمانی در فرانسه زندگی می‌کردند. فقیر و ثروتمند، اشرافی سابق و مردم عادی، فاسد یا مدنی، همه بخشی از مردم هستند، بخشی از یک کلّ یکپارچه که اراده‌اش خود را غیرمستقیم از طریقِ حکومت، یعنی نمایندگان انتخابی، بیان و ابراز می‌کند. در واقع ارادهٔ عمومی در راه تبدیل شدن به خودمختاری ملّی بود، یعنی وضع یک قانون واحد برای همهٔ شهروندان توسّط حکومت ملّی خود آن شهروندان.

این سیر تحوّل را می‌توان به طور کامل در فلسفهٔ یوهان گوتلیب فیشته دنبال کرد. او در دورهٔ جوانی که رادیکال بود یکی از معدود متفکرینی به شمار می‌رفت که فرمانفرمایی و خودفرمانیِ مردمی را یک نیروی فعّال ضروری می‌دانست. ارادهٔ عمومی، یعنی ارادهٔ واقعی کلّ مردم، حتی اگر می‌توانست نمایندگی شود، همیشه می‌بایستی فرصتی پیدا کند که مستقیماً و صریحاً خودش را ابراز کند. کمیتهٔ مخصوصی متشکّل از «افورها» (Ephors) می‌بایستی تشکیل می‌شد تا مراقب باشد هرگاه که لازم می‌افتد کلّ مردم دور هم جمع شوند و قرارداد پایه‌ای را مورد بازبینی

قرار دهند. علاوه بر این، جمهوری اسپارتی روسو هم برای او جاذبهٔ زیادی داشت. او حتّی زمانی که به نفع ناسیونالیسم کناره‌جویانه دست از پوپولیسمش شست، ناسیونالیسمی که وحدت اجتماعی را بالاترین هدف خود قرار می‌داد، همچنان بخش عمده‌ای از نظر روسو را در مورد رژیم تعلیمی و تربیتی حفظ کرد. رژیمی که در خدمت نیازهای مردم است، حتی اگر دیگر صدایِ مردم به گوش نرسد. (*حق طبیعی* ۱۷۹۶-۱۷۹۷، بخش‌های ۱۶ و ۱۷؛ و *خطابه‌هایی برای ملّت آلمان*، ۱۸۰۸). خلاصه ناسیونالیسم برای فیشته، پس از آن تحقیرهای دورهٔ جنگ‌های ناپلئونی، هم وسیله‌ای شد برای خلق ارادهٔ عمومی و هم برای ابراز آن.

هگل کاملاً حق داشت که می‌گفت فیشته همچنان به روسو نزدیک مانده است، چون فیشته هیچ درک و تصوّری از ارادهٔ «والاتر» نداشت. به نظر هگل، بدین ترتیب اندیشه‌های آنان مستقیماً راه به «دورهٔ وحشت» برده بود. امّا ارادهٔ «والاتر» یگانه راه دوری جستن از رادیکالیسم نبود. بنژامن کونستان هم روسو را به دلیل نادیده گرفتن آزادی مورد انتقاد قرار داده بود، امّا کونستان می‌توانست ارادهٔ عمومی روسو را به عنوان اصلی که به حکومت قانون سالار مشروعیت می‌بخشید بپذیرد. بنابراین او صرفاً وظیفهٔ تازه‌ای برای ارادهٔ عمومی قائل شد. در نظریّهٔ او، حفاظت از آزادی فردی جانشین جنگ علیه نابرابری شد. به نظر کونستان، حکومت قانون‌سالارِ مبتنی بر حق رأی گسترده و تأمین کنندهٔ برابری افراد در برابر قانون و آزادی شخصی با اتکا به اصل تفکیک قوا، یگانه بدیل حکومت زور بود. علاوه بر این، کونستان بی هیچ خشم و غضبی می‌پذیرفت که اجرا و تنفیذ قوانین به دست دولتی باشد که برخاسته از یک فرایند چانه‌زنی است که در آن منافع افراد با هم به تعادل می‌رسیدند. حاصل کار چیزی برتر و بالاتر از ارادهٔ خاص هر پادشاه یا طبقه‌ای می‌شد و در واقع بدین ترتیب اراده‌ای عمومی متحقق می‌شد که یگانه هدفش مجال دادن به حداکثر آزادی فردی، خصوصاً بیان آرا و افکار، بود (*اصول سیاست*، در *مجموعهٔ آثار*، پاریس [۱۹۵۷]، ص‌ص ۱۰۹۹-۱۱۱۲، ۱۱۳۲-۱۱۴۵).

امّا این وظیفه به عهدهٔ کانت افتاد که ارادهٔ عمومی را اراده‌ای «والاتر» کند، اراده‌ای جدا از منافع، تمنّاها، خرسندی‌ها و دیگر مزایایی که انسان‌ها به دنبالشان هستند. این نظر کاملاً با درک و برداشت او از ارادهٔ اخلاقی فردی سازگار بود، یعنی همان

امکان عقلانیِ آرزومندیِ افراد برای رسیدن به خودمختاریِ اخلاقی مطابق با قواعد رفتاریِ دارای اعتبار عام. چنین اراده‌ای، اراده‌ای قانونگذار است که یگانه هدفش آزادی است، امّا آزادی به معنای پذیرش وظایف خود خواسته. و این اراده، اراده‌ای والاتر است چون یگانه هدفش رسیدن به آن خیر و نیکی اخلاقی است که کاربرد انسانی عام دارد. در سیاست این بدان معناست که کانت هم، مثل کونستان، آزادی را یگانه توجیه برای دولت می‌دانست. علاوه بر این، جمهوری مشروعِ کانت به هیچ روی تفاوتی با اندیشهٔ حکومت قانون سالار کونستان ندارد. امّا جمهوری کانت مبتنی بر یک ارادهٔ تاریخی یا روان‌شناختی بالفعل و موجود نیست، بلکه مبتنی بر یک ارادهٔ عمومی و قرارداد اجتماعی فرضی است. اینها معیارهایی برای داوری دربارهٔ مشروعیت دولت‌ها هستند. اینها مظهر و نشانه‌های همهٔ چیزهایی هستند که مردم اخلاقاً باید آنها را بپذیرند، آن هم نه فقط در سیاست داخلی بلکه همچنین در سیاست بین‌الملل. زیرا ارادهٔ عمومی کانتی، برخلاف ارادهٔ عمومی روسویی، دامنهٔ انسانی عامّی دارد. برابری حقوق، عدالت بیطرفانه، و فراتر از همه آزادی خارجی، شرایط ضروری تحقق بخشیدن به ارادهٔ اخلاقی عقلانی انسان‌ها هستند، امّا ضرورتی ندارد که صدای مردم واقعی و موجود شنیده شود و جاری کردن ارادهٔ «فروتر» آنان به شکل مستقیم در قانونگذاری که دیگر اصلاً ضرورتی ندارد. چانه زنی هیچ حقی بیش از زور ایجاد نمی‌کند. زیرا ارادهٔ عمومی مشروعیّت بخش صرفاً بیانگر یک آرزومندی اخلاقی است، اراده‌ای برای تحقّق آزادی و عدالت، و نه اراده‌ای برای رسیدن به منافع مادّی مردم یا حکومت‌هایی که کانت از ته دل از آنها بیزار بود. ارادهٔ عمومی همان ارادهٔ اخلاقی فردی است که بر نظام زندگی عمومی اِعمال می‌شود (مثلاً، *متافیزیک اخلاق*، جلد اوّل، بخش‌های ۴۳-۵۲). این نظر همچنین آخرین بیان اصیل روح اصلی دورهٔ روشنگری بود.

ارادهٔ عمومی در نظر کانت هیچ پایگاهی جز فرد ندارد، حتی اگر محدود و منحصر به بالاترین توانایی فرد، عقلِ اخلاقی او، شود. تازه بعدها در فلسفهٔ هگل بود که ارادهٔ ملّی هستیِ متفاوت و جداگانه‌ای از اراده‌های شهروندانی پیدا کرد که نظم سیاسی را شکل می‌دادند. هگل با ردّ فردگرایی موجود در فلسفهٔ روسو و کانت کوشید «لویاتان» را بر مبنای تازه‌ای احیا کند. دولت روح ملّت و والاترین ارادهٔ

اخلاقی آن است. امّا دولت، برخلاف آن بدنه و گروه تصنّعی هابز، در خدمت نیاز طبیعی انسان‌ها به صلح و رفاه نیست. مشروعیت دولت ناشی از ضرورت تاریخی آن است، ناشی از نقش و سهم آن در تحوّل و پیشرفت نوع بشر به سوی عقلانیّت هرچه بیشتر. این فقط دولت است که با سازمان دادن مردم از جانب مردم سخن می‌گوید و اراده می‌کند، زیرا فقط دولت است که به خواست و ارادهٔ مردم شکل عقلانی می‌دهد که ساختار تاریخاً ضروری آن است. دولت برای مردم عمل می‌کند، امّا نه هرگز توسّط خود مردم. افراد تا جایی که ارادهٔ دولت را ارادهٔ خودشان قرار می‌دهند عقلانی هستند، امّا اعتبار دولت وابسته به این نیست. آنچه ارادهٔ دولت را تضمین می‌کند نیروهای تاریخی‌ای هستند که دولت آنها را باز می‌شناسد و آگاهانه براساس آن نیروها اراده می‌کند و عمل می‌کند (*فلسفهٔ حق*، بخش‌های ۲۵۷ـ۳۶۰).

چنین درجه‌ای از غیر شخصی کردن ارادهٔ عمومی برای لیبرال‌های انگلیسیِ دنباله‌روِ هگل قابل قبول نبود. بنابراین، آنها کوشیدند دست‌کم برخی از جنبه‌های ارادهٔ مردمی اصلی را دوباره وارد اندیشهٔ هگلی دولت کنند. تی.ایچ.گرین برای همین بود که اصرار می‌ورزید مشروعیّت دولت باید مبتنی بر دنبال کردن خیر عمومی باشد که مربوط به حفظ و حتّی تقویت حقوق تک تک شهروندان است. این بدان معنا نبود که مشروعیّت دولت وابسته به ارادهٔ اکثریت و تصویب آن است، بلکه صرفاً ارادهٔ عمومی را بیان مطالبهٔ بحق و معتبر خیرعمومی به حساب می‌آورد. بدون آن آنچه حاکم می‌شد فقط زور و اجبار بود. خلاصه، گرین در تعریف دولت مشروع سهم بیشتری برای رضایت قائل می‌شد (*اصول تکلیف سیاسی*، لندن [۱۹۴۱]، ص‌ص ۸۰ـ۱۴۱). امّا این رضایت رضایتی بسیار مبهم بود و تعریف آشکاری نداشت. از این جهت نظریّهٔ هگل ابهام بسیار کمتری داشت. زیرا اگر هگل افکار عمومی را داور نهایی مشروعیت نمی‌دانست، دست‌کم برای دولت این کارکرد را هم قائل نمی‌شد. به نظر هگل، فقط فلسفه بود که با به جا آوردن قفانگرانهٔ این که چه چیزی از نظر تاریخی ضروری بوده و چه چیزی ضروری نبوده، می‌توانست داور نهایی باشد.

ارادهٔ عمومی در مقام یک اصل وحدت‌بخش در دوره‌ای که مبارزات صنعتی فراوانی در جریان بود باز جاذبه‌هایی پیدا کرد و برنار بوزانکه واپسین مدیحه‌سرای

آن شد. بوزانکه می‌گفت دولت والاترین و عام‌ترین واحد ارگانیکی است که انسان‌ها می‌توانند بدان دست یابند. بنابراین، دولت در مقام ضرورتی جامعه‌شناختی و روان‌شناختی باید منشأ والاترین ارزش‌ها باشد. تاریخ دولت چیزی نیست مگر همان ارادهٔ عمومی که همزمان با این‌که مردم، جامعه را به یک واحد هرچه جامع‌تر بدل کرده‌اند، یعنی به دولت ـ ملّت، آگاهی هرچه بیشتری از خود پیدا کرده است. دولت بیش از هر گروه کوچک‌تر یا بیعت‌های طبقاتی مدّعاهایی نسبت به افراد دارد، زیرا دولت گسترده‌ترین واحد ممکن است، و بنابراین غایت و هدف معتبر همگانی و عامّی است که همهٔ افراد می‌توانند تلاش‌های سیاسی یا اراده‌شان را معطوف به آن کنند. دولت اصل عقلانی ملّت و یگانه هدف خودپروری جمعی است (برنار بوزانکه، ***نظریّهٔ فلسفی دولت***، ۱۸۹۹).

برای همهٔ این نظریّه‌پردازان دورهٔ پس از انقلاب، ارادهٔ عمومی نقش بسزایی در تلاش دشوار برای یافتن مبنایی اجماعی برای مشروعیّت بخشیدن به حکومت‌های ملّی داشت. در نظر هگلی‌ها، ارادهٔ عمومی این کارکرد را هم داشت که بر دامنهٔ تنگی که لیبرالیسم برای سیاست قائل شده بود فائق آید. روسو برای آنان حلقهٔ پیوندی با آن سنّت کلاسیک بود که سیاست را والاترین فعالیّت انسانی به حساب می‌آورد. امّا توانایی‌های انقلابی این آرمان ایجاب می‌کرد که این آرمان از نو صورتبندی شود تا در خدمت تقویت نظم دولتی موجود قرار گیرد. برای همین ارادهٔ عمومی اهمیتش را تا حدودی نزد این نظریّه‌پردازان از دست می‌داد.

آنارشیسم، خصوصاً آموزهٔ پیر ژوزف پرودون، با همهٔ رادیکالیسم غیر روسویی‌اش، نزدیک‌ترین ایده به ایدهٔ اصلی بود. بی‌تردید، اعتقاد پرودون به پیشرفت اراده‌گراییِ او را خفه می‌کرد، درست همانطور که اراده‌گراییِ هگل را خفه کرده بود. علاوه بر این، پرودون از روسو نفرت داشت، زیرا او را نخستین ایدئولوگ انقلاب «بورژوایی» و دولتمدارانه می‌دانست. پرودون می‌پرسید روسو از قوانین اقتصاد چه می‌دانست؟ امّا انگارهٔ عدالت نزد پرودون همچون همکاریِ متقابل، و توافق آشکار و مستقیمی که دائماً میان اعضای گروه‌های کوچک و میان خودِ گروه‌ها تجدید می‌شود دقیقاً همان چیزی است که روسو از یک قرارداد اجتماعی زنده و پویا اراده می‌کرد. آنچه تکلیف واقعی را به وجود می‌آورد نه عدالت تحمیل شده از

بالا، تحمیل شده از سوی خدا، یا قانون انتزاعی، یا دولت، بلکه فقط احساس ذاتی باهمادی و نفع شخصی درست فهمیده شده‌ای است که در توافق‌های شخصیِ ملزم کنندهٔ دوجانبه به بیان در می‌آید. درک پرودون از عدالت درونی و ذاتی، درست مثل روسو، همین بود. پرودون می‌نویسد همسانی منافع و «الغای تقابل میان قانون اجتماعی و ارادهٔ فرد» باید مبنای نظم اجتماعی عملی و قابل قبول قرار گیرد. پرودون همچنین به مردم عادی اعتماد می‌ورزید و آنان را «وحدت سازمان یافتهٔ اراده‌هایی» می‌دانست که «فرداً آزادند و می‌توانند و باید داوطلبانه با هم کار کنند». پرودون هم، مثل روسو، اصرار می‌ورزید که قرارداد اجتماعی فقط مشمول حکومت نمی‌شود، بلکه در برگیرندهٔ کل محیط اجتماعی و اخلاقی است که مردم عادی و ساده باید در آن زندگی شرافتمندانه و رضایتبخشی داشته باشند. برای همین است که آنارشیسم سوسیالیستی او یگانه تلاش واقعی برای پروراندن اندیشهٔ ارادهٔ عمومی روسو بود، و نه تلاشی برای داخل‌کردن این اندیشه در یک نظم غیر برابری‌خواهانه (پیر ژوزف پرودون، ***اندیشهٔ عمومی انقلاب در قرن نوزدهم***، ***مجموعهٔ آثار***، پاریس [۱۹۲۳]، ص‌ص ۱۸۲ ـ ۲۳۶؛ ۲۶۷ ـ ۳۳۱؛ ***دربارهٔ عدالت***، همان، I، ۴۲۰ ـ ۴۳۰).

مشکل و مسئلهٔ اصلی در اندیشهٔ سیاسی قرن نوزدهم این بود که چگونه می‌توان با انقلاب کنار آمد. روسو از این مشکل و مسئله دور بود، اما چون او را سخنگوی نیروهای قیام و خیزش به‌حساب می‌آوردند، اندیشهٔ ارادهٔ عمومی او بدل به نیرویی سیاسی شد که یا باید مهارش می‌کردند و یا به آن جهتی تازه می‌دادند. نتیجهٔ کار نوعی باژگونگی شوخی‌وار بود: آخرین مدافع جمهوریِ کشاورزی بدل به پدر بنیانگذار دولت ـ ملّت مدرن شد، و ارادهٔ عمومی دهقانان اروپایی در خدمت توجیه پیشرفت صنعتی، و تمرکز سیاسی قرار گرفت.

منابع

Translations refer to the editions to which references may be made. There are numerous versions of many standard works cited here.

Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State* (London, 1899; reprint 1965). Benjamin Constant, *Principes de politique* (1815), in *Oeuvres* (Paris, 1957). Denis Diderot, ed., *Encyclopédie* (1751–80), in *Oeuvres complètes* (Paris, 1876), Vols. XIV–XV. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796–97), in *Sämtliche Werke* (Berlin, 1845), Vol. III; idem, *The science of Rights,* trans. A. E. Kroeger (Philadelphia, 1869; London, 1889); idem, *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), in *Sämtliche Werke*, Vol. III; idem, *Addresses to the German Nation*, trans. R. F. Jones and G. H. Turnbull, ed. G. A. Kelly (New York, 1968). T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London, 1882; 1941. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* (1821), trans. T. M. Knox (Oxford, 1942). Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis* (1793), in *Werke* (Berlin, 1914), Vol. VI; idem, *Zum ewigen Frieden* (1795), ibid.; *The Philosophy of Kant*, trans. and ed. C. J. Friedrich (New York, 1949); idem, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in *Werke*, Vol. III; idem, *The Philosophy of Law*, trans. W. Hastie (Edinburgh, 1887). Nicolas de Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1674–75; Paris, 1962). Charles de Secondat de Montesquieu, *L'Esprit des lois* (1748), in *Oeuvres complètes* (Paris, 1950), Vol. I; trans. Thomas Nugent as *The Spirit of the Laws* (New York, 1949). P. J. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* (1851), in *Oeuvres complètes* (Paris, 1923), Vol. III; trans. J. B. Robinson as *General Idea of Revolution in the Nineteenth Century* (London, 1923); idem, *De la justice dans la révolution et dans l'église* (1858), in *Oeuvres*, op. cit., Vol. IX. Samuel von Pufendorf, *On the Duty of Man and the Citizen According to the Natural Law* (1673), trans. F. G. Moore (New York, 1927). J. J. Rousseau, *Émile* (1762), trans. B. Foxley (London, 1948);

idem, *Political Writings*, ed. C. E. Vaughan, 2 vols. (Cambridge, 1915; reprint Oxford and New York, 1962); idem, *The Social Contract and Discourses*, trans. G. D. H. Cole (London and New York, 1950). Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État*? (1789; Paris, 1888), trans. H. Blondel as *What Is the Third Estate?* (London, 1963).

Secondary Sources. John Bowle, *Politics and Opinion in the Nineteenth Century* (London and New York, 1954). Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, and Goethe* (Princeton, 1945; also reprint). Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State,* 2nd ed. (London, 1964), contains a history of Rousseau interpretations. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris, 1950). Ginette Dreyfus, *La volonté selon Malebranche* (Paris, 1958). C. W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau: Moralist*, 2 vols. (London, 1934), Vol. I, Ch. V, a history of the idea of general will. Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton, 1968), has an excellent bibliography.

عدالت

موریس دی. فورکوش

عدالت در طول تاریخ به دو شکل متفاوت به تصور در آمده است: همچون اندیشهٔ فرازمینی ابدی‌ای که مستقل از انسان است، و همچون آرمانی اجتماعی که ساختهٔ بشر و اینجهانی است. این دو معنا نشان دهندهٔ تفاوت میان تأمّل نظری و عمل، باریک اندیشی فلسفی و رفتار عملی است. امّا بحث ما شامل یک حد وسط خواهد بود که در آن نظریّه و عمل درهم آمیخته‌اند.

بنابراین، ما به این مسائل خواهیم پرداخت: (۱) اندیشه یا سنّتی از عدالت که بنابر تصور جدا از انسان وجود دارد و از منشأیی والاتر نشأت می‌گیرد، اگرچه انسان در طلبِ دانستنِ ماهیّت آن است و در اَعمال خویش از آن الهام می‌گیرد؛ (۲) درکی از عدالت که کاملاً وابسته به انسان است، چه در شروع و شکل گرفتن اندیشه‌اش، چه در عمل؛ و (۳) حد وسطی که هر دو برداشت قبلی را در اشکال مختلط دربرمی‌گیرد.

هر یک از از این درک‌ها و برداشت‌ها را می‌توان در نوشته‌های نویسندگان باستان و مُدرن سراغ کرد، امّا آن درک و برداشت حدّ وسطی است که امروزه سنّت عدالت خود را در شکل ایمان، اعتقاد اخلاقی، و نهادهای اجتماعی انسان، و نیز در اَعمالی که منعکس کنندهٔ ماهیّت دوگانهٔ عدالت هستند، باز می‌نمایاند.

۱. **عدالت همچون اندیشه‌ای فرازمینی.** اگر در اندیشهٔ عدالت درک انسان از این

اندیشه، واستفاده‌اش از آن، نادیده گرفته شود و به صورت اندیشه‌ای عرضه شود مستقل از بشر که مرجعی ندارد و جزیی از نظم جهان است این اندیشه راه به افراطی مشکوک و نامعلوم می‌برد. از نظر تاریخی، این نگاهِ مستقل از بشر به عدالت ظاهراً نخست بار در درک و برداشت آغازین از رابطهٔ بشر و محیطش متجلّی شده است. این مفهوم بدوی آشکارا از دل دینی طبیعی برمی‌آمد که ریشه در ترس و نیاز داشت. این مفهوم ضرورتاً شامل تسلیم کورکورانه به عناصری می‌شد که خدا به حساب آورده می‌شدند. در تمامی این اندیشه‌های بدوی در مورد عدالت الاهی، می‌توان امری فوق طبیعی را سراغ گرفت که همچون نیرویی بیرونی و خارجی به تصور درآمده است، و انسان همچون موجودی زیر ضرب که یا بر او رحمت آورده می‌شود یا مجازات می‌شود.

در انسانواره‌انگاری قدیم هومری (حدود قرن هشتم ق.م) شاید به تأسی از الگوهای موکنایی (حدود قرن شانزدهم ق.م) گروهی از خدایگان و الاهگان تصویر شده‌اند که زئوس حاکمیّت سستی بر آنان دارد و انسان فقط بازیچهٔ آنهاست؛ تراژدی‌های یونان هم تصویری از انسان به دست می‌دهند که دائماً در حال نبرد با سرنوشت است. کیتو معتقد است که «پشت خدایان قدرتی اسرارآمیز هست (گرچه گاهی خود خدایان این قدرت اسرارآمیزند) که هومر آن را «آنانکه» (Ananke)، ضرورت، می‌نامد: نظمی حاکم بر اشیاء که حتی خدایان نمی‌توانند آن را زیر پای بگذارند» (**یونانیان**، ص. ۱۷۶). این نوع ایزدان‌پرستی ضامن نوعی عدالت بود که طبق آن انسان تسلیم سرنوشت یا تقدیر می‌شد، اگرچه خود خدایان در رابطه‌شان با انسان چنین قید و بند یا محدودیتی نداشتند. در اشعار هومر به‌تلویح می‌توان این اندیشه را دید که حاکمان بر روی زمین حکم کننده به عدالتی بر مبنای دین و آداب و رسوم هستند (اگرچه می‌شود استدلال کرد که اگر این سنت‌ها مبنای عدالت هستند، پس انسان هم با اختیار کردن آنها در جوهر عدالت مشارکت می‌جوید). هسیودوس (حدود قرن هفتم ق.م) فلسفهٔ تاریخ خوشبینانه‌ای ارائه می‌کند که درجاتی از امید در آن هست؛ زئوس برای موجودات روی زمین فرمان به فنایی و میرایی براساس فنا کردن همدیگر داده بود، امّا انسان‌ها بنا به عدالت از این خود ویرانگری معاف شده بودند، اگرچه این‌که چه کسی نهایتاً باید این عدالت رستگارانه را تعریف و اِعمال کند خیلی روشن و واضح نبود.

واژه‌های یونانی برای عدالت، «تمیس» (Themis) (از زوجه‌های زئوس) و «دیکه» (dike) (یک دختر)، هر دو، راه را برای تفاسیر گونه گون و متّعدد باز می‌گذراند. مثلاً، تمیس را می‌توان نمونهٔ اعلای تفکّر عقلانی و حقانیّتِ در خود دانست (مثل کانت و هگل)، شبیه اندیشهٔ عدالت؛ امّا دیکه، که بی هیچ محتوای اخلاقی و اشاره‌ای به نحوهٔ رفتار، نمونهٔ اعلای مجازات یا رأی یک داور است، می‌تواند بر روابط میان آدمیان اِعمال شود، شبیه به آرمان عدالت (تمایزی را که ارسطو بعداً میان عدالت جبرانی و عدالت توزیعی قائل می‌شود می‌توان مربوط به همین دلالت‌های ضمنی گوناگون دیکه دانست). هرودوت (حدود قرن پنجم ق.م) در کتاب *تواریخ*، و آیسخولوس در نمایشنامه‌هایش، بعدها، انسان را همچون یک عروسک تصویر کردند، امّا با اندک درجه‌ای از امکان انتخاب، و زئوس را همچون مجازات کننده و جاه‌طلبی بی‌حدوحصر، بدین ترتیب عدالت رنگ و لعابی از ارادهٔ آزاد انسان به خودگرفت؛ امّا در اینجا هم باز انسان تابع و فرودست بود، اگرچه ظاهراً به سطح اخلاقی برتری برکشیده شده بود. آن «.. قوانین لایتغیّر و نانوشتهٔ آسمان» که آنتیگونهٔ سوفوکلس از فرمان‌های کرئون بدان شکایت می‌برد، شاید جوهر و هستهٔ مرکزی اندیشهٔ افلاطونی عدالت و نیز اندیشه‌های قانون طبیعی و حقوق طبیعی در میان رواقیون و رومی‌ها باشد. فیثاغورسی‌ها مبلّغ آموزهٔ تناسخ بودند، همراه با این نظر که ماهیّت چیزها عدد است، و عدالت اساساً برابری است، انگاره‌ای که تا به امروز هم شاید همچنان مهمترین جزء اندیشهٔ عدالت است؛ امّا شایع‌ترین کاربرد انگارهٔ عدالت همچون «معاملهٔ به مثل» منجر به معیار تلافی‌جویانهٔ «چشم در برابر چشم» شد. بعدها مکتب الئایی شخصی چون پارمنیدس را پرورد که شعرِ «در باب عدالت» او سخن از «همه» به میان می‌آورد، چیزی شبیه به «نامعیّن» (آپئیرون) آناکسیمندروس، و عدالت را «... انتقام گیرندهٔ توانا»یی می‌خواند که «کلیددار انتقام و تلافی است»، و می‌گوید «... عدالت نه آفریدن را روا می‌دارد نه انهدام را...»

مهمترین فیلسوفان پیش سقراطی که در این زمینه نظرهایی دارند هراکلیتوس و سوفسطاییان هستند (هرچند افلاطون سوفسطاییان را به سخره «تاجران یا دلّالانِ بُنجل فروش» می‌خواند (*پروتاگوراس* ۳۳۳ ج). هراکلیتوس می‌گفت هیچ چیز ثابت نیست، و تداوم توهّم انسان است، و منازعه «عدالت جهان است...» (زلر، ص. ۴۶).

در قرن بعد، سوفسطاییان که به مقایسهٔ آداب و سنن و تمدن‌ها می‌پرداختند، در این‌که خدایان و نهادها مقدّس و نقض‌ناپذیر هستند تردید روا داشتند و گفتند اینها همه مخلوق انسان و قراردادهای او هستند و بنابراین می‌توانند تغییر کنند، و تفکّر و اندیشهٔ یونانی را به سمت نوعی اومانیسم هدایت کردند (بنگرید و مقایسه کنید با روسو، در قرن هجدهم، که به نهادها حمله برد و آنها را ضایع کنندهٔ انسان طبیعی خواند). یکی از مشهورترین سوفسطاییان پروتاگوراس بود که در قرن پنجم ق.م. با این گفتهٔ مشهور خود که «انسان مقیاس همه چیز است...» اندیشهٔ عدالت را در چارچوبی انسانی قرار داد (*تئاتیتوس* ۱۵۲ الف). این اعتقاد بعدی که تغییر صرفاً توهّم است و نه یک واقعیت (چیزی که پارمنیدس و زنون الئایی با پارادوکس‌هایشان نشان دادند) در نهایت منجر به عرضهٔ این برهان خلف (گورگیاس، شاگرد زنون) شد که اگر «هستی» بی نهایت و ازلی و ابدی است نمی‌توان آن را در مکان و زمان خاص قرار داد، پس نمی‌تواند وجود داشته باشد، یعنی «هستی» و «نیستی» باید یکی باشند؛ این استدلال البتّه این اندیشه را پیش آورد که عدالت می‌تواند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، مختلف باشد.

مفهوم هراکلیتوسی ـ سوفسطایی عدالت بُرد و تأثیر زیادی داشت و هنوز هم دارد؛ پیامدهای آن برای اندیشه‌های متقابل الئایی و افلاطونی لایتغیّر بودن عدالت چشمگیر بود. امّا چون این انسان است که دوام را ذاتی اندیشهٔ عدالت می‌داند، می‌توان گفت که ازلی و ابدی بودن عدالت لزوماً یکی از کارکردهای انسان و از او جدایی‌ناپذیر است؛ و چون یگانه دوام، تغییر است، پس اندیشهٔ عدالت باید نسبت به انسان نسبی باشد و دائماً تغییر کند. افلاطون اگرچه از اندیشه‌های هراکلیتوس تأثیر پذیرفته بود، امّا نتیجه‌گیری‌های سوفسطاییان را نمی‌پذیرفت، و نظر او در مورد «قوانین برتر» ازلی و ابدی یقیناً با نظریّات سوفسطاییان همخوانی نداشت.

در قرن بعد اندیشهٔ غربی میان فلسفه‌های افلاطون و ارسطو دو شقّه شد، و اندیشهٔ عدالت در طول تاریخ انعکاسی از نظرهای متفاوت این دو فیلسوف است. هر دو فیلسوف پیرو سنّت‌ها و راه‌های کهن بودند، و در عین حال خود سنّت‌ها و راه‌های تازه‌ای خلق کردند. در ضمن، هر دو به دنبال یافتن پاسخ‌هایی برای همان پرسش‌هایی بودند که پیشینیانشان را به زحمت انداخته بود. در کلّ، آنها احساس

می‌کردند که نوعی تناسب و نظم وجود دارد که یک هماهنگی قطعی (عدالت) از آن صادر می‌شود، امّا هر یک از آنها این نظم و تناسب را به گونه‌ای خاص خود می‌دیدند و نتایج متفاوتی از آن می‌گرفتند.

در نظر افلاطون اندیشهٔ عدالت نوعی وحدت استعلایی و دائمی هماهنگ بود که در عین این‌که از انسان جداست، امّا ربط و پیوندی با او دارد؛ عدالت در مقام موضوع ازلی و ابدی اندیشهٔ پیشینی (a priori) یک معنای عام و جهانی دارد (معنایی که در زیر آن را باز خواهیم گفت) و بنابراین شناختنی است، حتی با این‌که تاکنون در انسان یا نهادهایش به طور کامل محقّق نشده است و صورت نیافته است؛ بنابراین انسان آرزومند این است که این اندیشهٔ ازلی و ابدی، کامل، و مطلق را بر رفتار فانی خود در یک نظام جامع از عدالت کاربردی اِعمال کند.

افلاطون به پیروی از یک نظام سلسله مراتبی معنای عدالت را از طریق اِعمال آن بر سه طبقه (فیلسوف ـ حاکمان، نگهبانان، و کارگران) استخراج و درک می‌کرد، سه طبقه‌ای که هر یک پی کار خود هستند (**جمهوری**، ۴۴۳ د). او در نهایت به این نتیجه می‌رسید که هر کسی می‌تواند بنا به وظایف و نیازهای اجزای تشکیل دهندهٔ طبیعتش (عقل، اراده، و احساس) زندگی خودش را سامان دهد، یعنی به کار دیگران «فضولی» نکند (**جمهوری**، ۴۳۳ ب). بنابراین، آن هماهنگی مناسب و درستی که، بی اعتنا به نابرابری‌های اقتصادی و سیاسی، در درون هر فرد و هر دولت پدید می‌آمد با اندیشهٔ عدالت او سازگاری داشت؛ در چنین وضع سلامتِ بسامانِ بدنهٔ سیاسی آرمانی، هر جزء از آن وظیفهٔ درست خودش را (برای حفظ چنین وضعی) در هماهنگی کامل انجام می‌دهد (هر فردی در هر طبقه‌ای سهم و قسمت مناسب خود را دریافت می‌کند).

بنابراین، نظریّهٔ عدالت افلاطون و تعریف او از عدالت را می‌توان در درک و برداشت او از تقسیم دولت آرمانی به سه طبقه دید، سه طبقه متشکل از: گروه کوچکی از حاکمان که عقل نزد آنهاست، و شناختی از عدالت مطلق به دست آورده‌اند ؛ نگهبانان (نظامی یا کمکی) که شجاعت نزد آنهاست؛ و سرانجام، صنعتگران یا افراد تحت حاکمیت (به استثنای بردگان). عدالت اصل وحدتبخش و هماهنگ‌کننده‌ای است که این هر سه را در تعادل نگاه می‌دارد، و هنگامی به منصهٔ

ظهور می‌رسد که هر فردی کارش را بدرستی و در هماهنگی با دیگران انجام دهد، مطابق با کاری که متناسب با طبقهٔ خودش است و بی مداخله و ایجاد مزاحمت برای دو طبقهٔ دیگر، و بیعدالتی همان دخالت در کار همدیگر و ایجاد مزاحمت و امتناع از دادن سهمِ بحق همدیگر است. بنابراین، عدالت یگانه راه رسیدن به وضع و دولت آرمانی بر روی زمین است، «زیرا خدایان مراقب کسانی هستند که مطلوبشان این است که عادل و همچون خدایان شوند»، بنابراین، توصیهٔ افلاطون این است که «ما باید همیشه با جدیّت تمام راه آسمانی را در پیش بگیریم و همیشه و همیشه به دنبال عدالت و فضیلت باشیم...» (**جمهوری**، کتاب پنجم، ص‌ص ۳۲۰، ۳۲۹).

بنابراین، اندیشهٔ عدالت را، طبق سنّت افلاطونی، کلّاً باید لایتغیّر، دارای اعتبار ازلی و ابدی و اندیشه‌ای عامّ و جهانی بدانیم، برترین اندیشه یا اندیشهٔ برین، که اکنون تلاش می‌شود در مقام عدالت طبیعی که انسان ناب می‌تواند به آن دست یابد فهم شود و به کار گرفته شود. بنابراین، اندیشهٔ عدالت افلاطونی فرمول یا معیاری برای پذیرش یا ردّ قوانین موضوعه‌ای به دست می‌دهد که قوّهٔ مقنّنه برای حاکم بودن بر رفتار و اعمال انسان وضع می‌کند. این اندیشه همچنین بنایی برای نظریّهٔ حقوق طبیعی است، و لذا این معنای از عدالت شامل چنین حقوقی هم می‌شود.

نظر ارسطو با نظر افلاطون یکسره ناسازگار نیست، زیرا ارسطو هم می‌گوید، «... این‌که قواعد عدالت تغییر می‌کند به طور مطلق درست نیست، بلکه فقط با قیود و شروطی درست است»؛ او عدالت سیاسی را به دو بخش تقسیم می‌کند، «یکی طبیعی و دیگری قراردادی (حقوقی)» (***اخلاق*** ۱۱۳۴ ب)، و بنابراین از مفهوم عدالت طبیعی حمایت می‌کند. چنین بود که بعدها ادموند برک نوشت که قوانین انسانی «ممکن است شیوه و کاربرد عدالت اوّلیه و آغازین را تغییر دهند، امّا هیچ قدرتی بر جوهر آن ندارند» (***مجموعهٔ آثار*** [۱۸۶۷]، جلد ششم، ۳۲۳). برخی منتقدان همهٔ اینها را بازی متافیزیکی با کلمات دانسته‌اند و رد کرده‌اند، و گفته‌اند نه تنها اندیشهٔ عدالت ناشناخته است، بلکه خود عقل هم، در مقام واسطهٔ فهم این اندیشه، باید تعریف و فهمیده شود؛ بنابراین، هرگز نمی‌توان عدالت را چنان متعیّن کرد که معیاری برای تقرّب انسان بدان باشد یا در یک موقعیّت خاص معین کنندهٔ رفتار، یا تقصیر و گناه، یا مجازات باشد. مثلاً، هابز منکر این بود که بتوان هیچ

معیاری برای عدالت جز فایده یا مصلحت معین کرد، حال آن‌که گروتیوس معتقد بود که نوعی اخلاق ذاتی و نیز عدالت طبیعی بر رفتار انسان‌ها و ملت‌ها، علی‌رغم آداب و سنن متفاوتشان، حاکم است. دیدگاه‌های هابز او را به توجیه دولت و حمایت از تحمیل عدالت توسّط آن رهنمون شد، و بدین ترتیب بنیانی فراهم آورد برای دیگرانی تا قوانینی ساخته و پرداختهٔ بشر پیشنهاد کنند، دیگرانی که بر این مبنا می‌توانستند اصرار ورزند که اخلاق یا حتی عدالت در تنفیذ و اجرای قوانین مدخلیّتی ندارند. یک نقد همسو با این نقد را اپیکور مطرح کرد که هیچ نشانی از اخلاق یا عدالت در جهان نمی‌دید، و بنابراین هرگونه بنیان الاهیاتی برای رفتار را رد می‌کرد؛ او ادراک حسّی و احساسات را یگانه معیار برای اخلاق می‌دانست. بنابراین، در فلسفهٔ اپیکور هیچ ترسی از خدایان یا مرگ نیست، و انسان هدف همهٔ اعمال است و لذا لذّت فکری و معنوی و فراغت از درد خوب است، چون موجب صلح و آرامش روح و ذهن می‌شود و عکس آن شر است؛ برای همین، هدف قانون حفظ انسان در برابر بیعدالتی است، یعنی این‌که آدم خردمند از رفتار ناعادلانه پرهیز می‌کند و دیگران را هم از رفتار ناعادلانه پرهیز می‌دهد و باز می‌دارد و در نتیجه با این اسلوبِ سلبی عدالت به دست می‌آید.

شکل دیگری از نقد، عامل انسانی را در کانون توجّه قرار می‌دهد و می‌گوید همهٔ انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف با هم فرق دارند، و بنابراین هر انسانی ذهنیّت و منطق و خرد متفاوتی دارد؛ بنابراین هر تعریفی که از قانون طبیعی به دست داده شود و بر یک موقعیّت خاص اِعمال شود، بازتاب حقیقی اندیشه‌ای عام و همگانشمول نخواهد بود، بلکه صرفاً کوشش و تلاش کژ و کوژ افراد خواهد بود. این نقد در این سخن سِر فردریک پولاک بازتاب یافته است که «عدالت طبیعی راهی... برای اختیار کردن یک راه حل عملی از میان دو یا چند» راه حل عملیِ پذیرفتنی ارائه نمی‌دهد، پس «باید قانون موضوعه، چه وضع شده باشد چه عرفی، به کمکمان بیاید» (**بسط حقوق عرفی**، لندن [۱۹۰۴]، ص. ۱۲۸). این نقد همچنین در عدم توافق میان قضات دیوان عالی ایالات متّحده بر سر تعریف و کاربرد اصطلاح قانونیِ «طیّ تشریفات صحیح قانونی» خود را آشکار می‌سازد. در ۱۸۹۸ اکثر قضات این اصطلاح را مربوط به این دیدگاه دانستند که «برخی اصول لایتغیّر عدالت هست که ذاتیِ خودِ

اندیشهٔ حکومت آزاد است» و در نتیجه تشریفات صحیح به معنای «تطابق داشتن با اصول طبیعی و ذاتی عدالت...» است. اقلیّت‌های قوی بعدها به این برساخت اعتراض کردند چون به نظر آنان چنین برساخته‌ای جایی برای به کار بستن این مفهوم باقی نمی‌گذاشت که «وابسته به رأی دیوان است، بی هیچ راهنمایی مگر تشخیص خود دیوان»؛ و اقلیّتی همچنان منکر توانایی اکثریت برای «گشت و گذار دلبخواهی در حوزهٔ نامحدود عقاید خویشتن در مورد معقولیّت تشریفات صحیح» و بنابراین «قائل شدنِ قدرتی گسترده برای این دیوان...» هستند.

۲. عدالت همچون امری وابسته به انسان. «آموزهٔ مُثُلِ» افلاطون را ارسطو در **متافیزیک** خود (۱۰۷۸ ب ـ ۱۰۸۰ الف) سخت به باد انتقاد گرفت؛ و اگرچه ارسطو در آثارش آن مقدار زمان و جایی راکه افلاطون به عدالت داده بود نمی‌دهد، امّا در جاهای مختلف نظرش را راجع به عدالت آشکار می‌سازد. در **سیاست** می‌نویسد، «همهٔ افراد به نوعی از عدالت وابسته هستند» (۱۲۸۰ الف) و در ***اخلاق نیکوماخوسی*** نتیجه می‌گیرد که «بیش از یک نوع عدالت وجود دارد» (۱۱۳۰ ب)، مثلاً، عدالتی هست که عین «نصّ قانون» است که «فضیلتِ کامل است، امّا نه به طور مطلق، بلکه در رابطه‌مان با دیگر شهروندان» (۱۱۲۹ ب). بنابراین، ارسطو معتقد است که انسان حیوانی سیاسی و اجتماعی است که یگانه موجودی است که «درکی از عادلانه و ناعادلانه» دارد (**سیاست**، ۱۲۵۳ الف). ارسطو می‌کوشد عدالت را با کشمکش‌ها و تعارضاتی که در اطراف خود می‌بیند وفق دهد. در **سیاست** می‌گوید، «عدالت پیوند میان انسان‌ها در دولت‌ها» است (۱۲۵۳ الف)، و در ***کتاب خطابه*** محتوایی به آن می‌دهد و می‌گوید عدالت «فضیلتی است که در تطابق با قانون به هرکس آن چیزی را می‌بخشد که حق اوست، حال آن‌که بیعدالتی شری است که بنابر آن انسان «بر خلاف قانون، مدّعی چیزی می‌شود که متعلّق به دیگران است» (۱۳۶۶ ب).

ارسطو در ***اخلاق*** ابتدا «عادلانه» را به «قانونی، و برابر یا منصفانه» تقسیم می‌کند (۱۱۳۰ ب)، که اوّلی عام و همگانشمول و جهانی، یعنی مطابق قانون، است و دوّمی خاص، یعنی بنا به تصمیم قاضی در موارد جداگانه. نوع قانونی عدالت

مستلزم اطاعت از قانون است و بنابراین دربرگیرندهٔ فضیلتی مدنی. تصمیمات قضایی از اخلاق بازشناخته می‌شوند و حال به دو نوع توزیعی و اصلاحی تقسیم می‌شوند، یعنی «توزیع شرف، ثروت، و دیگر چیزهای تقسیم شدنی جامعه... و تصمیمی که اصلی اصلاحی را در موارد داد و ستدهای خصوصی تأمین می‌کند». این اصل اصلاحی باز خودش به «آن اعمال و روابطی که ارادی هستند و آنهایی که غیر ارادی هستند» تقسیم می‌شود (۱۱۳۱ الف)، که مثال‌های آنها به ترتیب معاملات تجاری و ضرر و زیان‌های وارده بر افراد و جرم‌هایی است که فرد غیر ارادی و ناخواسته در آنها شریک می‌شود (همان؛ نیز همین تقسیمات در کتاب ***خطابه*** ۱۳۷۳ ب).

دلمشغولی اصلی ارسطو همان نوع خاص و اصلاحی یا علاجی عدالت است که در آن وظیفهٔ قاضی جبران کردن است و نه مجازات (آکویناس هم بعدها از همین اصطلاحات و تقسیمات استفاده می‌کند، امّا در معنایی اندکی متفاوت، خصوصاً در فراتر رفتن از نظر ارسطویی دربارهٔ طبیعت). ارسطو علاوه بر این، عدالت (دیکه) را دربرگیرندهٔ بسیاری و شاید تمام دیگر فضایل می‌خواند که از جمله شامل رابطهٔ فرد با انسان‌ها و نیز چیزهاست، که باید چیزها به عدالت توزیع شوند و انسان‌ها منصفانه مجازات شوند. در ***اخلاق*** (۱۱۳۲ ب)، ارسطو این فرمول «سادهٔ» فیثاغورسی برای عدالت را که عدالت برابریِ متقابل است رد می‌کند، زیرا چنین انگاره‌ای نه شامل عدالت توزیعی می‌شود نه شامل عدالت جبرانی، و سپس محتاطانه نوع سومی از عدالت را مطرح می‌کند که عدالت مبادله‌ای یا تجاری است.

سه قسم افراد هستند که ارسطو می‌گوید عادلانه رفتار می‌کنند: (الف) قانونگذار یا سیاستمداری که پاداش می‌دهد، (ب) قاضی‌ای که تصمیم می‌گیرد، و (ج) کشاورز یا کارآفرینی که کالا و خدمات مبادله می‌کند، اگرچه این آخری در برگیرندهٔ فضیلتی اخلاقی نیست، و بنابراین نوعی عدالت اقتصادی است، یعنی گذاشتن قیمت عادلانه (۱۱۳۲ الف ـ ۱۱۳۳ ب). ارسطو در ***سیاست*** هم در دنبالهٔ این نظر خود می‌گوید با آدم‌های برابر باید رفتار یکسان داشت، امّا با افراد نابرابر باید به نسبت تفاوت‌هایشان رفتار کرد، و با همه با بیطرفی، یعنی چیزی که امروزه از عدالت فهمیده می‌شود. همانگونه که مولر می‌گوید، «افلاطون و ارسطو یک هزاره بعد وقتی که می‌گفتند

عدالت این نیست که حقوق برابر به انسان‌های طبیعتاً نابرابر بدهیم، بلکه این است که به هر کس آنچه راکه حق و شایستهٔ اوست بدهیم، در واقع منطق قوانین حمورابی را بیان می‌کردند» (*جهان باستان*، ص. ۵۹). تقریباً تمام متفکّران در سرتاسر تاریخ فلسفه، حتی تا به قرن بیستم، با تعریف ارسطو موافقت کرده‌اند. امّا ارسطو متذکر می‌شود که به این آسانی‌ها نمی‌توان معین کرد برابرها کدامند و نابرابرها کدام، زیرا، مثلاً، آنهایی که در ثروت برتری دارند احساس می‌کنند در همه چیز برترند (اگرچه نسبت دادن موقعیّتی پست‌تر به برخی، مثلاً بردگان، مشکلی ایجاد نمی‌کند، البتّه اگر در میان خود این گروه آنچه حق و شایستهٔ آنان است به آنان داده شود).

روایت گزندهٔ آناتول فرانس از این مسئله چنین است: «عدالت یعنی حق هر کسی را به او دادن؛ یعنی دادن ثروت به ثروتمندان، و دادن فقر به فقیران».

راه حلی که ارسطو ارائه می‌کند این است که برابری را باید بر مبنای نیکی معین کرد (که نیکی هم در اعمالِ شریف است)، و هر چیزی که این فضیلت را نداشته باشد فقط بخشی از عدالت است. بنابراین، در عین این‌که افلاطون و ارسطو از بسیاری جهات در مورد عدالت با هم توافق دارند، مثلاً، هر دو اخلاق و اخلاقیات را در فلسفهٔ قانونی که زیر لوای نظریّهٔ عدالت است امری اساسی می‌دانند، اندیشه‌های آنان در مورد ماهیّت عدالت با هم تطبیق ندارد. ارسطو دست‌کم یک نوع عدالت را به انسان گره می‌زند. بودنهایمر درکش این است که «تحقّق» عدالت افلاطونی در *قوانین* او وابسته به قدرت پلیسی دولت است، حال آن‌که ارسطو انواع مختلف قوانین را بررسی می‌کند و از نظرش دست‌کم یک قانون مربوط به انسان و عدالت است (*رویّهٔ قضایی* [۱۹۶۲]، ص. ۴۷).

می‌توان گفت اساسی‌ترین وجه اختلاف و تمایز اندیشهٔ ارسطوییِ عدالت با اندیشهٔ افلاطونیِ عدالت همچون هماهنگی، این است که ارسطو عدالت را به موقعیت‌های گونه‌گون انسانی گره می‌زند. بنابراین، آن چهار نوع اعمال ارادی مثالی ارسطو روشن می‌کند که فقط در نوع آخر، که در آن انسان بنا به انتخابی عامدانه دست به عمل می‌زند، است که عمل و عامل ناعادلانه و ناعادل هستند (۱۱۳۵ الف - ۱۱۳۶ الف). ارسطو در *کتاب خطابه* عدالت را با این سخن که «انصاف عدالتی است فراتر از قانون مکتوب» به وضع بشری ربط می‌دهد (۱۳۷۴ الف)؛ ارسطو

می‌گوید این را قانونگذاران وا می‌نهند تا اجازه دهند حاشیه‌ای از انصاف بتواند سختگیری‌ها و موشکافی‌های قانون را تعدیل و نرم کند و بدین ترتیب درجه‌ای از تشخیص و تمیز به قضات واگذاشته شود (۱۳۷۴ ب). این شاید بزرگ‌ترین خدمات عملی ارسطو به «عدالت» باشد، زیرا در سرلوحهٔ اوّلیهٔ قوانین ناپلئونی ۱۸۰۴ هم این آموزه تکرار می‌شود، در قوانین مدنی اتریش و ایتالیا هم در غیاب قوانین آشکار و بیّن، فرمان به همین آموزه داده می‌شود، و در قانون عرفی انگلستان و امریکا هم قانون و انصاف از هم متمایز شده‌اند و تقریباً در میان همهٔ ملل به این یا آن سبک اشاره‌ای به این آموزه وجود دارد.

امّا پوزیتویست‌های حقوقی نظیر کلزن به هر معیار فراحقوقی ایراد می‌گیرند و هرگونه تلاش برای وارد کردن چنین درک و برداشتی از عدالت را در حوزهٔ قانون نفی می‌کنند.

پس از یونانیان، ما باید به بررسی سه روایت مهمّ از نظر تاریخی از عدالت در تعالیم عبری، رومی، و تومیستی بپردازیم، که این دو تای آخر تأثیر مستقیم‌تر و گسترده‌تری داشته‌اند.

در شریعت عبری لازمهٔ آزادیِ ارادهٔ فرد، فرمان دینی به راهبری یک زندگی اخلاقی بود، و اندیشهٔ عدالت ضرورتاً چندان گسترده شده بود تا این هر دو را بتواند در بر بگیرد. در اینجا اندیشهٔ عدالت تا حدودی با اندیشهٔ افلاطونی مطابقت دارد و نوعی توازی و هماهنگی میان آن و بنیان ارسطویی عدالت وجود دارد، زیرا اندیشهٔ عدالت را انسان نمی‌تواند تغییر دهد، امّا در عین حال این اندیشه برخاسته از نیازهای انسان است. همین نیازها بودند که مفهوم اندیشهٔ عدالت را همچون قراردادی میان امّت و خدا معین کردند. «وعدهٔ الاهی» تعهّدی است که عدالت خدا را (داوطلبانه) ملزم می‌کند که تا زمانی که بشر چنین می‌کند به آن احترام بگذارد؛ در اینجا عدالت، حق، و قرارداد تا حدودی می‌توانند جانشین هم شوند، امّا صرفاً به این شرط که مشارکت‌جویانی دارای اختیار و آزادی یافت شوند، یعنی نوعی شراکت توأم با رضایت افرادی برابر که در آن بنابر فرامین الاهی بر تکالیف و حقوق تأکید می‌شود. در شریعت و عدالت موسایی (اعلام شده در حدود ۱۲۵۰ ق.م.) مأخوذات از مصر اندک بود، ولی بعداً در دوران «اسارت بابلی» (حدود ۵۸۶ ق.م.) از آشوری‌ها

تأثیر پذیرفت؛ بنابراین، یهودیان پیش از خروج از مصر عدالت را رستگاری و رهایی می‌دانستند، پس از آن در دورهٔ تبعید عدالت را نیکوکاری مـی‌دانسـتند، و در دورهٔ رومی، رعایت دقیق شریعت؛ در تمامی این مـعانی، ایـن خـدا بـود کـه عـدالتش می‌بایست عمل می‌کرد، همچنانکه «وعدهٔ الاهی» معین کرده بود. بنابرایـن، دیـن، اخلاق، رفتار درست، و پایبندی سفت و سخت به وظیفه، به مفهوم عبری عدالت راه یافتند؛ تا زمانی که انسان از ده فرمان اطاعت می‌کرد با عنایات الاهی به عدالت می‌رسید.

این نوعِ «داد و ستدیِ» عدالت را می‌توان بـا «مـعاملهٔ بـه مـثل» یـا «بـرابـری» فیثاغورسیان مقایسه کرد؛ امّا باید آن را از این انگارهٔ پاگانی که خدایان می‌توانند از عدالت که مسئله‌ای مربوط به حمایت دلبخواهی است و نه حق، صـرفنظر کـنند، متمایز کرد. مفهوم چنین «مقابله به مثلی» در سطحی بالا در «وعـدهٔ الاهـی» و در سطحی پایین در احکامی چون «چشم در برابر چشم» آمده است. در برابر این اندیشهٔ بدوی تلافی‌جویی از یک خانواده، قبیله، یا طایفه به دلیل کرده‌های اعضایشان (مثل آنچه در فریفتن هلن و محاصرهٔ تروا می‌بینیم)، مفهوم عـبریِ مسـئولیتِ اخـلاقیِ فردی بود که بعداً وارد آموزه‌ها و تعالیم مسیحی هم شد. این مفهوم نیاز به آموزهٔ مرتبطِ آزادی اراده را آشکار کرد و به سطح آورد و آموزهٔ انسان هـمچون حـیوانـی سیاسی و اجتماعی را، همانگونه که در فلسفهٔ ارسطویی بود، تقویت کرد و در کانون توجّه قرار داد.

فتح یونان به دست رومی‌ها در قرن اوّل میلادی موجب مبادلهٔ اندیشه‌ها شد، امّا تغییری در خصلت آریستوکراتیک اندیشه‌های سیاسی یونانی پدید نیاورد، و هیچ شکلی از دموکراسی را هم به ارمغان نیاورد. همچنین وابستگی و اتّکای رومیان به اندیشه‌ها و تمدّن یونانی موجب اختیار کردن و اخذ غیر انتقادی خرافات و باورهای آنان شد. اسطوره‌های رومی عادات و آداب و سنن و قوانینی را توصیف می‌کردند که رومولوس (حدود ۷۵۳-۷۱۶ ق.م.) و بعداً سایر پادشاهان بنا نهاده بودند، که طبق آنها مثلاً طبقات مشخص می‌شدند، قدرت هر کسی معین می‌شد، و تلویحاً زندگی مردم سامان می‌یافت. لوکریتوس، از اپیکوری‌های رومی، و معاصر یولیوس کایسار (قیصر)، نظم و قانون در طبیعت را فارغ از هوس خدایان، و در نتیجه خرد را مصون

و ایمن می‌دانست. اپیکوری‌ها می‌توانستند از شهوات خود فراتر روند و با آزاد کردن خود از بند آنها، با دانش و خرد و با تسلیم شدن به قانون عام و همگانشمول تغییر و مرگ، شرور را متحمّل شوند.

این حکمت رومیِ وام گرفته شده از اپیکور، با فلسفهٔ اخلاق افلاطون و ارسطو هم سازگار بود، چون طبق آن مسئلهٔ اصلی و اوّل انسان شناخت قوانین وجود خود و اطاعت از آنها بود؛ لوکریتوس با جایگزین کردن خدایان با طبیعت به فلسفهٔ اخلاقی رواقیون نزدیک‌تر شد. امّا فلسفهٔ رواقی در تحوّلات بعدیِ علم حقوق رومی بیشترین تأثیر را داشت و بدین ترتیب علم حقوق رومی بیشتر به سمت جهان متمایل شد تا به سمت خدایان. وقتی که روم، امپراتوری خود را گسترش داد و بدل به قدرتی جهانی شد، «صلح رومی» که در پی آن آمد، مستلزم یک «قانون ملّت‌ها» بود که بر مبنای مفهوم عام و یکدستی از عدالت ساخته و پرداخته شده باشد و همه از راه عقل و خرد بدان دسترسی داشته باشند. نخست بار، اولپیانوس (حدود ۱۷۰ـ۲۲۸ میلادی) بود که به واژهٔ عدالت در روم محتوای حقوقی داد، و بعد یوستینیانوس (۴۸۳ـ۵۶۵) در *نهادها* عیناً آن را تکرار کرد (درست مثل آکویناس)؛ عین عبارت آنها این بود که عدالت «هدف ثابت و پایدارِ بخشیدنِ حقِّ هر کس به اوست».

آکویناس قانون طبیعی را از این نتیجه گرفت و صورتبندی کرد که «انسان‌ها سهم معیّنی از خرد الاهی دارند»، امّا سهم آنها به همین دلیل محدود به خودِ چنین قانونی است و لذا بهره‌ای از عدالت ندارد. آکویناس همچنین موضع سرسختانه‌ای در مورد عقل و خرد «الاهی» دارد که محک نتیجه‌گیری‌های اوست. صورتبندی او از اندیشهٔ عدالت، هم پیرو سنّت افلاطونی و هم پیرو سنّت ارسطویی است؛ او مثل ارسطو خواستار دنیوی کردن اندیشهٔ عدالت است، و در عین حال امتداد منطقی اندیشه‌های او در نهایت صرفاً به صورتی کاملاً دینی می‌رسد. اخلاق مسیحی تا آن زمان برای رسیدن به عدالت به عشق تأکید می‌کرد، مثلاً عشق به خدا و عشق به همسایه، و لذا تعمید، انسان را از گناه، که اساسی‌ترین بیعدالتی بود نجات می‌داد و «بر ماست که تمامی عدالت را برقرار سازیم» (انجیل متیٰ، ۱۵:۳)؛ امّا در مقابل، عشق خدا به انسان هم بود، مثلاً از این طریق که مسیح را به انسان می‌بخشید (که شاید دورادور

یادآور آن جنبهٔ مقابله به مثلیِ عدالت و متقابل بودن آن در نگرش فیثاغورسی و عبری بود).

هم فلوطین و هم آوگوستینوس کلیسا را یگانه سرچشمهٔ عدالت برای انسان دانسته بودند، انسانی که فقط از طریق عشقش به خیر اعلیٰ، یعنی خدا، می‌توانست به عدالت دست یابد، اگرچه دولت می‌توانست هستی جداگانه‌ای داشته باشد و داشت، و بدرستی نسخهٔ عدالت خاصّ خود را می‌پیچید، در عین این‌که همچون دست دنیوی کلیسا عمل می‌کرد، مثلاً در به جا آوردن عدالت در حق دیگران. آکویناس با این نوع تقسیم‌بندی عدالت مخالفتی نداشت امّا (در قطعاتی بسیار مورد نزاع و مناقشه) این نظر را ابراز می‌کرد که دولت می‌تواند مستقلاً عدالتِ خاص خود را داشته باشد، حتی با این‌که نهایتاً عدالت اندیشه‌ای الاهی است؛ بنابراین، عدالتِ داد و ستدپذیر می‌توانست در نهایت قائم به ذات باشد. او با این اندیشه که عدالت چیزی نیست جز «حق هر کس را به او دادن» (مثلاً در دیدگاه فیثاغورسی، عبری و آوگوستینوسی) مخالف بود، زیرا خدا را نمی‌توان بدرستی مدیون دانست؛ در اینجا هم می‌شد جدایی خدا از انسان را دید و باز در اینجا او پیرو این نظر آوگوستینوس نبود که عدالت را فقط مخصوص خدا می‌دانست یا عدالت را عین ذات و گوهر خداوند.

در نوشته‌های گروتیوس است که این جدایی ایدئولوژیکی محتاطانه مبنا و عقلانیّتی پیدا می‌کند و از خدا مستقل می‌شود و در عوض (صرفاً) وابسته به طبیعت (یا انسان) می‌شود. استدلال گروتیوس از این قرار است: نخست، او با ارسطو موافقت می‌کند که انسان طبیعتاً موجودی اجتماعی است (و در نتیجه از آموزهٔ قرارداد اجتماعی استفاده می‌کند) که ضرورتاً نیازمند یک شکل حداقلیِ قانون (و عدالت) است، حتی اگر خدا وجود نداشته باشد (که البتّه به یقین وجود دارد)؛ ثانیاً، این حداقل نتیجهٔ عقل و خرد انسانی است؛ و لذا، این قانون جهانی یا طبیعی «لایتغیّر است ـ حتی به این معنی که خدا هم نمی‌تواند تغییرش دهد... خدا نمی‌تواند سبب شود که آنچه ذاتاً شر است شر نباشد» (***در باب قانون جنگ و صلح***، جلد دوّم، ص. ۴۰)، یا به‌عکس در مفهوم ذاتی عدالت دستکاری کند.

در قرن هفدهم، هابز انگارهٔ انسانی را که در «وضع طبیعی» می‌جنگد پیش نهاد،

وضعی که در آن انگاره‌های عدالت و بیعدالتی جایی ندارند، امّا قانون سوم طبیعت او مستلزم اجرای قراردادهاست، زیرا در همین است که «سرچشمه و منشأ و اصل عدالت نهفته است... و زیرا تعریف بیعدالتی جز این نیست که قرارداد اجرا نشود. و هر چه ناعادلانه نیست، عادلانه است» (*لویاتان*، ص. ۱۰۹).

۳. عدالت همچون حد وسطی در نوسان میان ناوابسته به انسان و وابسته به انسان. بنابراین، دوگانهٔ وابستگی و ناوابستگی اندیشهٔ عدالت به انسان مستلزم این است که انسان یا با یکی از ستاره‌های راهنمای موجودی حرکت کند یا ستارهٔ راهنمایی خلق کند. یا شاید هر دو بتوانند توأمان باشند و در قالب واحدی مورد استفاده قرار گیرند، یا همچون مهاری برای همدیگر. مثلاً، در حوزهٔ علم حقوق، آنجا که توأمان و در قالب واحدی مورد استفاده قرار می‌گیرند، مثلاً وقتی که شخصی، به هنگام معین شدن حقوق و تکالیفش، حکم خاصّی می‌گیرد، قاضی دبلیو. جی. برنان و قاضی بی. ان. کاردوزو هر دو اعتراض می‌کنند. قاضی برنان می‌گوید، «این درک من از عدالت نیست» و قاضی کاردوزو در ادامهٔ سخن قاضی برنان می‌گوید، «خود قانونِ حُکمی باید خود را با این عدالت تطبیق دهد. عدالت در این معنا بسیار ظریف‌تر و نامعین‌تر از آن است که صرفاً حاصل اطاعت از یک قانون باشد. عدالت تا حدودی مترادف آرزوست، نوعی حس رفعت، نوعی طلب هر آنچه عالی و والاست». (*رشد قانون*، ص. ۸۷). یا زمانی که اندیشهٔ عدالت باید همچون یک مهار مورد استفاده قرار گیرد، قاضی کاردوزو می‌گوید، «آنچه ما در پی‌اش هستیم صرفاً عدالتی نیست که نصیب کسی می‌شود که قانون حقوق و وظایف او را چنان‌که هست معین می‌کند: آنچه ما در پی‌اش هستیم عدالتی است که قانون به هنگام گذارده شدن باید با آن تطبیق پیدا کند».

استملر (۱۸۵۶ـ۱۹۳۸) در پی یافتن صرفاً «یک روش صوری با اعتبار عام» بود تا به کمک آن بتوان معین کرد «آیا موادّی که ضرورتاً تغییر می‌کند یا قواعد حقوقی مشروط به تجربه... کیفیت عدالت عینی را دارند یا نه» (*نظریهٔ عدالت*، ص. ۸۹ به بعد). در اینجا البتّه ایرادات پیشتر مطرح شده علیه شخصی کردن اندیشهٔ قانون طبیعی و حقوق طبیعی هم مطرح است، امّا این لزوماً بدان معنا نیست که قانون

طبیعی و حقوق طبیعی احساسات و آرزوهای سیاسی، دینی و غیرهٔ جمعی انسان‌ها را منعکس نمی‌کنند. مثلاً، اسناد و مدارک پایه‌ای ایالات متحده، فرانسه، سازمان ملل و نیزماگناکارتای انگلستان، به شکل خاص و به معنای لُغوی‌اش آرزو و طلب عدالت را به عنوان هدف و وسیله مطرح می‌کنند و بر آن تأکید دارند، اگرچه قانون اتّحاد شوروی فقط می‌گوید که «عدالت بـه دست دادگـاه‌های مـختلف است». امّا استفاده از یک واژه ضامن، توافق در معنا نیست، مثلاً جی.اف. کنن استفاده از تعبیر «عدالت تحت قانون» را در یک توافقنامه میان آمریکا و روسیه برای بـه رسـمیّت شناختن نظام حقوقی آلمانی را «بهت‌انگیز و تکان دهنده» مـی‌خوانـد (*خـاطرات*، ص. ۲۵۹). اندیشه‌ها چه بتوانند جهان را شکل بدهند و چه نتوانند، ظاهراً عدالت در چنین اسناد و مدارک مهمّی یک ضرورت اصطلاح‌شناختی، بلکه ایدئولوژیکی، است.

بنابراین، می‌توان فرض را بر این گذاشت که یک اندیشهٔ عامّ عدالت وجود دارد، حتی اگر شیوهٔ جستجوی آن و محتوایش مورد تردید باشد؛ یعنی، عدالت در مقام یک اصطلاح که متجسّم کنندهٔ اندیشهٔ عدالت است به کار گرفته می‌شود، اگـرچـه منشأ یا تعریف آن روشن نباشد و اصل و کُنه آن را بسیاری رد کنند. مثلاً، لائوتسو از واژهٔ «تائو» (Tao) برای اشاره به امر نامرئی، بی شکل، هیچ و هیچی استفاده می‌کند، که در نظر او به جهان و حتی «تی» (Ti)، خدای برین چینی، سبق دارد.

بر همین وجه، اندیشه یا واژهٔ «عدالت» را هم مردم ثابت و مطلق می‌انگاشتند، دست‌کم در یکی از جنبه‌های هر تعریف ممکنی از آن. به هر روی، نه چنین مطلقی به شکل واحد پرورانده شده و به کار گرفته شده است، و نه هیچ آرمان اثرگذاری. به‌عکس، اندیشه و آرمان عدالت تا حدودی جوشیده از درون و به هم پیچیده‌اند، و همدیگر را تا حدودی بارور کرده‌اند. از بسیاری جهات آرمان‌ها بخشی از زیرساخت نهادی‌شدهٔ اندیشه‌ها، اعتقادات، و تعصّبات گرامی داشته‌شده‌ای هستند کـه انسـان غربی در درون آنها متولّد شده است، امّا فضای قوام گرفتهٔ عقایدی که چنین منفعلانه دریافت می‌شوند، خود در تغییر دائم است. نمی‌خواهم بگـویم کـه خـود انـدیشهٔ عدالت ضرورتاً اندیشه‌ای دائماً در نوسان است، چون این واژهٔ مبهم و چند پـهلو دوام ایدئولوژیکی خود را حفظ کرده است، به نحوی که آن را بدل به ایمان راسخ (شعار) کرده است، یا، به تعبیر هومری، واژه‌ای جنگی؛ مثلاً، رومی‌ها به نام عدالت

می‌جنگیدند، همچنانکه ملل مُدرن هم هنوز به نام عدالت می‌جنگند، و البتّه بعد جنگ را به عنوان امری ناعادلانه رد و طرد می‌کنند. یا، در نیمهٔ دههٔ ۱۹۶۰، و با این‌که پای ناسیونالیسم هم به وسط کشیده شده است، آشوبی که در کشورهای بسیاری به دلیل سرکوب ناراضیان، یا شکل حکومت، یا توزیع نابرابر منابع، یا نوع عدالت قضایی حاکم بر دادگاه‌ها، درگرفته است نشان می‌دهد که رسیدن به عدالت همچنان یک ضرورت الزام‌آور است.

۴. منابع و محتوای اندیشهٔ عدالت. بنابراین به نظر می‌آید که اندیشهٔ عدالت بخشی از میراث غرب، یا بلکه جهان متّمدن، از زمان آغاز آن در جهان پاگان بوده است. امّا این معین کردن مسیر و تحلیل معنای این اندیشه بوده است که، چنان‌که دیدیم، هم «کعبهٔ آمال» و هم «گربه سیاه» فیلسوفان، قانونگذاران، و دیگران بوده است. این افراد منابع گوناگونی را، متمایز از محتوا، برای اندیشهٔ عدالت ذکر کرده‌اند، و هم منابع و هم محتوا را می‌توان جداگانه جمع‌بندی و تبارشناسی کرد، اگرچه این دو با هم کنش و واکنش دارند و ضرورتاً تا به جایی نامعین همدیگر را معین می‌کنند.

منبع اندیشهٔ عدالت مورد پی جویی بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته است. برخی از اینها را پیشتر ذکر کردیم، مثلاً، اندیشهٔ افلاطونی یا «الگوی اخلاقی آن» که در «آسمان‌هاست... و هر که بخواهد می‌تواند آن را ببیند». جنبهٔ تئوکراتیک یا آوگوستینوسی عدالت هم از این خصیصه نشأت می‌گیرد، و نیز از عقل الاهی که منطقاً بسط یافته است، اگرچه در تضاد با عقل مطلق غیر شخصی رواقیون است. نوعی دوگانگی و ابهام در این دیدگاه هست که یگانه سرچشمهٔ عدالت (حقوقی) و یگانه پایه و اساس آن فایده است، یا این‌که پایه و اساس عدالت در مفهوم عمل متقابل و معاملهٔ به مثل است که منجر به نظریّهٔ قرارداد میان خدا و انسان (نگرش عبری) یا قرارداد میان انسان‌ها (با پادشاه یا دولت، مثلاً در لاک، یا با سایر انسان‌ها، مثلاً در قرارداد می فلاور) می‌شود. خود انسان و نیازهای حقوقی و قانونی او نیز منبع دیگری را فراهم می‌آورند. انسان‌ها با توجّه به احاطه‌ای که بر اعمال و روابط خود دارند، از بی‌عدالتی می‌پرهیزند، و در مواردی به حل و فصل منازعات می‌پردازند. بنابراین می‌توان منبع عدالت را در تاریخ، آداب و رسوم و روح مردم (Volksgeist) جست، چنان‌که ماین، ساوینیی، یا هردر چنین کرده‌اند؛ یا همانگونه که

سیسرون می‌گوید: «منشأ عدالت را باید در قانون جُست» (*دربارهٔ قانون*، I،vi، ۱۹) یا حتی، چنان‌که آ. برشت می‌گوید، «گاهی ندایی در درون ما مدّعی می‌شود که می‌داند» چه چیزی عادلانه و چه چیزی ناعادلانه است. برشت همچنین دوازده نوع دیدگاه دربارهٔ عدالت را فهرست می‌کند و پس از بررسی آنها نتیجه می‌گیرد، «کسی که از اعتقاد به یک منبع به اعتقاد به منبعی دیگر تغییر نظر می‌دهد پس اندیشهٔ عدالت هم نزد او متفاوت می‌شود».

انتخاب یک یا چند منبع از این منابع اندیشهٔ عدالت از فرد چشم داشته نمی‌شود. مثلاً هراکلیتوس قائل به تمایز نیست و به‌عکس، ارسطو بر تمایزات پای می‌فشارد، یعنی این‌که عامل اقتصادی، سیاسی، یا هر عامل دیگری که بر منبع عدالت تأثیر می‌گذارد باید بسیار نزدیک به آن باشد؛ امّا اگر منافع فرد تعیین‌کنندهٔ انتخاب باشد، این اجازه می‌دهد که خود انتخاب به خود منابع متعدد بازگردد، و این استدلال دُوری، حال نیازمند اسکندری دیگر است که بیاید و با شمشیرش این گره مجعول را بگشاید. نظر ارسطو دربارهٔ انسان همچون حیوانی اجتماعی ـ سیاسی به تعدّد و تلفیق انتخاب‌ها راه می‌دهد، زیرا پلورالیسم مُدرن بر تنوع علائق، منافع و تجمّعات تأکید می‌کند، آن هم نه فقط در همبستگی اجتماعی (دوگوئیت) بلکه حتی در تفرّد و فردگرایی (لاسکی)، حال آن‌که اومانیسم پروتاگوراسی و برخی اشکال پراگماتیسم مرتبط با آن، آزادی انتخاب را تقریباً بی هیچ قید و بندی روا می‌دارند.

عناصر بسیار زیادی را که وارد تعریف یا محتوای اندیشهٔ عدالت می‌شوند نمی‌توان به شکلی سیستماتیک طبقه بندی کرد، اگرچه نظمی دلبخواهی می‌توان به این اجزاء و عناصر داد، چون پیش‌فرض چنین کاری امکان تمیز انفصالی و تحلیلی است و نیز نمی‌توان این عناصر را مورد تحلیل محتوایی قرار داد. هرگونه تلاشی در این راه فقط می‌تواند آشکار کند که واژهٔ «عدالت» چه دلالت‌های متفاوتی دارد، و نه این‌که آشکار کند محتوای اندیشهٔ عدالت چیست. امّا به هرروی اگر نمی‌توان واژهٔ عدالت را تعریف کرد، می‌توان محتوای آن را، با استفاده از خصیصه‌های ایجابی و سلبی‌اش، هر دو، درک کرد؛ با استفاده از مثال هم می‌توان این کار را کرد؛ البتّه نحوهٔ درک، بسته به استفادهٔ متفکران فرق می‌کند، مثلاً وقتی که کرنز در مورد عدالت افلاطونی می‌گوید، «پی کار خود رفتن و درکار دیگران فضولی نکردن»، یا

وقتی که‌ام. آر. کوهن در مورد عدالت افلاطون می‌گوید، «... انگار که عدالت سلامت بدنهٔ سیاسی جامعه است» (**عقل و قانون** [۱۹۵۰]، ص. ۹۲)، یا زمانی که ام. رادین به جنبه‌های اجتماعی، روحانی، و غیرهٔ زندگی اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «از دل این عوامل نوعی احساس و عاطفهٔ اجتماعی زاده شده که ما آن را درکی از معنای عدالت می‌نامیم» («پای صدراعظم»، **هاروارد لا ریویو**، ۴۹. [۱۹۳۵]، ۴۸).

بنابراین، این خصیصه‌ها که به عدالت جای بازیِ بسیار می‌دهند صرفاً معانی این واژه را آشکار می‌کنند و دامنهٔ آن را به طور کامل معین نمی‌کنند. مهمترین خصیصه در این میان این اصل است که با مشابه باید معامله‌ای مشابه کرد (برابری، بیطرفی، به هر کس حقّش را دادن) و دیگر روایت‌ها از این اندیشه به هماهنگی (اخلاق، اخلاقیّات)؛ حق دادن (انصاف)؛ عقل (انسان، الاهی، دین)؛ معامله به مثل (قرارداد، چشم در برابر چشم)؛ فایده (لذّت، درد)؛ آداب و رسوم (گروه، قبیله، پولیس)؛ انسان، منافعش، و نیازهایش (خصوصاً نیاز به نظم) ارجاع می‌دهند، و نیز بنگرید به تعریف دوران پختگی لایبنیتس از عدالت همچون نیکوکاری انسان خردمند که، آر.جی. مالونی معتقد است «هیچ پیشینهٔ کلامی... در کلّ تاریخ فلسفهٔ اخلاق غرب ندارد». (**مجلهٔ تاریخ اندیشه‌ها**، ۲۹ (۱۹۶۸)، ص. ۵۳).

اندیشهٔ عدالت را می‌توان با مثال‌های تاریخی ملموس هم درک کرد، مثلاً در پایه‌های مورد استفاده برای تصمیمات قضایی، یا در رفتار سیاسی با اقلیت‌ها، که بنا بر فرض نشانهٔ جامعهٔ متمدن است. همچنین می‌توان اندیشهٔ عدالت را از جنبهٔ سلبی هم درک کرد. مثلاً در کار جاری دیپلماتیک، یا در رسیدگی به دعاوی بین‌المللی که از عبارت «نفی عدالت» برای مشخص کردن گسست از نوعی معیار بین‌المللی استفاده می‌شود. امّا این رویکرد سلبی زمانی بهتر عیان می‌شود که رفتار مبتنی بر رنگ پوست، اصالت ملیّتی و غیره انگ ناعادلانه می‌خورد، مثلاً در «کشتار میلیون‌ها تن بنا به فرمان» در طول جنگ جهانی دوّم که منجر به محکوم کردن این نوع اطاعت کورکورانه در دادگاه نورنبرگ شد، اگرچه باید این نوع اطاعت را با مفهوم «نوموس» که در ترموپولای در ۴۸۰ ق.م. به کار رفت مقایسه کرد، آنجا که لئونیداس و اسپارتی‌ها داوطلبانه مرگ را پذیرفتند؛ و چنین کرد سقراط در ۳۹۹ ق.م. این کشتار

«بنا به فرمان» مثالی از عمل یا رفتار ناعادلانه است، یعنی این بیعدالتی از برخی حقایق ناشی می‌شود؛ البتّه این ترمینولوژی سلبی انواع دیگری هم دارد. این معنای از عدالت در نهایت منجر به سلسله‌ای از معیارهای سلبی می‌شود که محتوای ایجابی اندیشهٔ عدالت را آشکارتر می‌کند.

منابع

Works on jurisprudence, political theory, social philosophy, and those of particular authors mentioned contain discussions of justice. Of special interest are the following, most of which also contain references or bibliographies. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, and Plato, *Republic*, and their other works, any edition. E. K. Allen, *Aspects of Justice* (London, 1958). O. A. Bird, *The Idea of Justice* (New York, 1967). E. Bodenheimer, *Jurisprudence* (New York, 1940), p. 47. A. Brecht, *Political Theory* (Princeton, N.J., 1959), pp. 136, 155. E. N. Cahn, *The Sense of Injustice* (New York, 1940). H. Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel* (Baltimore, 1949), p. 551. T. N. Carver, *Essays in Social Justice* (Cambridge, Mass., 1932). L. Duguit, *Law in the Modern State*, trans. F. and H. Laski (New York, 1919). D.E. Emmet, "Justice and Equality," *Philosophy*, **14** (1939), 46–58. E. N. Garlan, *Legal Realism and Justice* (New York, 1941). D. R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore, 1969). L. T. hobhouse, *Elements of Social Justice* (London, 1922). R. Jaffe, "The Pragmatic Conception of Justice," *Univ. of California Publications in Philosophy*, **34** (Berkeley, 1960). W. Kaufmann, "The Origin of Justice," *Review of Metaphysics*, **23** (1969), 209–39. H. Kelsen, *What is Justice?* (Berkeley, 1957). H. D. F. Kitto, *The Greeks*, rev. ed. (New York, 1957; reprint, 1965), p. 176. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (London, 1931). H. J. Muller, trilogy of *Freedom in the Ancient World* (1961); *Western World* (1963); and *Modern World* (New York, 1966). F. A. Olfason, ed., *Justice and Social Policy* (Englewood Cliffs, N.J., 1961). C. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, trans. J. Petrie (London, 1963); idem, *Justice* (New York, 1967). Plato, *Republic*, trans. B. Jowett, 3rd ed. (Oxford, 1888; New

York, 1901). H. Potter, *The Quest for Justice* (London, 1951). R. Pound, "Social Justice and Legal Justice," *Century Law Journal*, **75** (1912), 455–63. J. H. Randall, Jr., "Plato's Treatment of the Theme of the Good Life...," *Journal of the History of Ideas*, **28** (1967), 307, 319. A. Ross, *On Law and Justice* (London, 1958). H. Spencer, *Justice* (New York, 1891). R. Stammler, "The Idea of Justice," *Univ. of Pennsylvania Law Review*, **71** (1923), 303–17; idem, *The Theory of Justice*, trans. I. Huski (New York, 1925), pp. 89f. F.M. Stawell, "The Modern Conception of Justice," *International Journal of Ethics*, **19** (1908), 44–60. J. Stone, *The Province and Function of Law* (Cambridge, Mass., 1950); idem, *Human Law and Human Justice* (Stanford, 1965). G. del Vecchio, *Justice*, trans. Lady Guthrie, ed. A. H. Campbell (New York, 1953). A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie* (Vienna, 1958). J. H. Wigmore, *A Panorama of the World's Legal Systems*, 3 vols. (St. Paul, Minn., 1928). E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trans. L. R. Palmer, 13th ed., rev. (London, 1931; reprints, 1948, 1955).

قانون‌سالاری

دیوید فلمن

I

قانون‌سالاری وصف‌کنندهٔ یک مفهوم بسیار پیچیده است که در اعماق تجربهٔ تاریخی جای دارد و مقاماتی را که قدرت حکومتی را به‌کار می‌گیرند به حدود یک قانون عالی محدود می‌کند. قانون‌سالاری درواقع اعلام مطلوبیت حکومت قانون در تقابل با حکومت بنا بر قضاوت خودسرانه یا بنا بر خواست و فرامین مقامات عمومی است. بنابراین، چارلز ایچ. مک ایلون می‌نویسد، ویژگی اصلی قانون‌سالاری این است که «قانون‌سالاری حدّی حقوقی و قانونی بر حکومت است؛ قانون‌سالاری آنتی‌تز حکومت خودسرانه است...» (***قانون‌سالاری: باستانی و مُدرن***، ص. ۲۱). یکی دیگر از دانشوران برجسته در زمینهٔ قانون‌سالاری، هاوارد جی گراهام گفته است، «قانون‌سالاری... هنر و فرایند همگون‌سازی و تبدیل آرمان‌ها و آرزوهای موجود و سابق به صورت‌ها و حاکمیّت قانون است ــ یعنی تبدیل آنها به یک قانون بنیادین و عالی» (***قانون اساسی همگان***، ص. ۶).

در کلِّ ادبیاتی که به حقوق عمومی مدرن و بنیادهای حکومتداری می‌پردازد عنصر محوریِ مفهوم قانون‌سالاری این است که مقامات حکومتیِ جامعهٔ سیاسی آزاد نیستند که هر کاری را که می‌خواهند و به هر ترتیبی که می‌خواهند انجام دهند؛

آنها مقیّدند که هم حدود قدرتشان را مراعات کنند و هم از شیوه‌هایی پیروی کنند که در قانون عالی اساسی جامعه درج شده است. بنابراین، می‌توان گفت که سنگ محک قانون‌سالاریِ حکومت محدود به یک قانون عالی است.

البتّه نباید از این حرف چنین برداشت کرد که اگر دولتی قانون اساسی دارد لزوماً پایبند به اندیشهٔ قانون‌سالاری است. در یک معنای کاملاً واقعی، هر دولتی قانونی اساسی دارد، اگر منظور از قانون اساسی همان باشد که لُرد برایس می‌گوید، «مجموع قوانین و آداب و رسومی که حیات عمومی یک دولت از خلال آنها و تحت آنها جریان می‌یابد...» (*پژوهش‌ها*...، I، ۱۵۹). برایس تصریح می‌کند که قانون اساسی «چارچوب جامعهٔ سیاسی است که با قانون و بنا بر قانون سامان یافته است؛ یعنی جامعه‌ای که قانون در آن نهادهایی دائمی با وظایف به رسمیت شناخته شده و حقوق قطعی و معیّن مستقر ساخته است» (همان، ۱۹۵). به این معنا، می‌توان گفت هر دولتی قانون اساسی دارد، زیرا هر دولتی نهادهایی دارد که دست‌کم انتظار می‌رود دائمی باشند، و هر دولتی راه‌های تثبیت‌شده‌ای برای انجام کارها دارد. حتی اگر جوهر قانون اساسی این باشد که دیکتاتور می‌تواند قدرت مطلق یا استبدادی‌اش را به‌کارگیرد، باز می‌توان به هرروی گفت که این قانون اساسی آن دولت است. اما هیچ کس نمی‌گوید که در دولتی استبدادی اندیشهٔ قانون‌سالاری جایی دارد. در نبود پایبندی به حکومتِ محدود تحت حاکمیّت قانون، می‌توان گفت که آن دولت قانونی اساسی دارد بی‌آنکه قانون‌سالار باشد.

علاوه بر این، حتی اگر دولتی واقعاً یک سند مکتوب به‌نام «قانون اساسی» داشته باشد که شامل مواد و بندهایی باشد که معمولاً در اینگونه اسناد هستند، باز نتیجه نمی‌شود که آن دولت پایبند به قانون‌سالاری است، اگر که آن سند صرفاً یک زینت باشد و نه قانونی عالی که مورد متابعت باشد و به‌نحوی معقول به اجرا گذاشته شود. پژوهندگان و دانشوران تمایز میان قوانین اساسی «هنجارین» و «اسمی» را یادآور شده‌اند. مثال بارز این نکته قانونِ باصطلاح اساسیِ استالینِ اتحاد شوروی است. به دلایل گوناگون، دیکتاتور روسیه در ۱۹۳۶ تصمیم گرفت برای کشور یک قانون اساسی مکتوب تهیه شود. در آن زمان او می‌کوشید یک نظام امنیتی جمعی علیه هیتلر درست کند؛ این در دورهٔ جبههٔ ملّی بود که استالین تلاش برای جلب نظر

مساعد افکار عمومی را، به شیوه‌ای دموکراتیک، مفید یافت. همچنین هدف از تدوین قانون اساسی استالینی نشان‌دادن میزان پیشرفت انقلاب روسیه و بیان اهداف آن برای آینده بود. همچنین قانون اساسی استالینی گواهی بود بر قوّت و قدرت سنّت دموکراسی قانون‌سالارانه که استالین گمان می‌برد می‌تواند با حرکت به‌سوی تدوین قانون اساسی مکتوب به شیوهٔ دموکراتیک مزایایی سیاسی به‌دست آورد. اما با این حال قانون اساسی استالینی حتی به ظاهر هم ضامن آزادی‌های فردیِ سنّتی با بیانی صریح و بی‌ابهام نیست. مثلاً مادهٔ ۱۲۵ آن اعلام می‌کند که حق آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی تجمّع، و راهپیمایی و تظاهرات خیابانی برای شهروندان محفوظ است، امّا فقط به این شرط که «با منافع کارگران همخوان باشد و نظام سوسیالیستی را تقویت کند...». علاوه براین، حکومت شوروی درواقع و در عمل این آزادی‌های فردی را محترم نمی‌شمارد، و حتی بیان کوچک‌ترین نارضایتی از سیاست‌های رسمی مستوجب مجازات‌های شدید و سرکوب پلیسی است.

چین کمونیست هم نمونهٔ دیگری است از دولتی که قانون اساسی دارد امّا پایبند به قانون‌سالاری نیست. مثلاً مادهٔ ۸۷ قانون اساسی جمهوری خلق چین (۱۹۵۴) می‌گوید: «شهروندان جمهوری خلق چین از آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی تجمع، آزادی راهپیمایی، و آزادی تظاهرات برخوردارند.» اما درعمل، این آزادی‌ها در چین کمونیست وجود ندارد و نهادها یا رویه‌هایی برای عملی‌کردن این آزادی‌ها موجود نیست.

اما در تاریخ اندیشهٔ سیاسی سنّتی هست که قانون اساسی را قانونی عالی توصیف می‌کند که بیانگر ارادهٔ مردم است. طبق این نظر، مردم منبع و منشأ نهایی هرگونه قدرت سیاسی هستند و با اعلام رسمی قانون اساسی ارادهٔ برتر دولت را که برای همهٔ ارگان‌های دولت الزام‌آور است اعلام می‌کنند. بنابراین، بنا بر تعریف، حکومت با قانون اساسی است که خلق می‌شود، و قانون اساسی است که به حکومت قدرت می‌دهد و محدودیت‌هایی را برای اِعمال این قدرت معین می‌کند. مقامات حکومتی می‌توانند قوانینِ نهاده‌ای وضع کنند، اما قوانینِ نهاده بایستی با استلزامات قانون عالی، یعنی قانون اساسی، سازگار باشند. در این درک و برداشت از

قانون اساسی آنچه تلویحاً وجود دارد تمیزگذاشتن اساسی میان دولت و حکومت، و قانونِ نهاده و قانون اساسی است. دولت را مردم با نوشتن و اختیارکردن قانون اساسی می‌سازند، و حکومتْ اقتدار، فرمانروایی، نهادها، و رویّه‌اش را از قانون اساسی اخذ می‌کند. قانونِ نهاده قانون است، اما تابع قانون عالیِ اساسی است. آنچه این مفاهیم را مؤکّد می‌کند این واقعیت است که برای خلق قانون اساسی و قانونِ نهاده شیوه‌های مختلفی به‌کار گرفته می‌شود. قانون عالی اساسی را نمی‌توان با رویه‌های عادی قانونگذاری از نظر رسمی و صوری تغییر داد، و قانون اساسی، برخلاف قانونِ نهاده، مستقیماً از کلیّت شهروندان و به‌صورت سندی ارگانیک صادر می‌شود و به شیوهٔ خاصی نوشته و تصویب می‌شود که بر این نکته تأکید دارد که مردم منبع نهایی قدرت سیاسی هستند، و مقامات حکومت باید از ارادهٔ ماندگار آنان اطاعت کنند.

این درک و برداشت از قانون اساسی را بولینگبروک به‌خوبی در نوشته‌اش در ۱۷۳۳ بیان کرده است، آنجاکه می‌گوید: «منظور ما از قانون اساسی، هرگاه که با دقّت و صحّت سخن می‌گوییم، مجموعه‌ای از قوانین، نهادها، و رسوم و عُرف‌هاست که از اصول ثابت معین عقل نشأت گرفته و مربوط به مصالح، چیزها، و کالاهای عمومی است که نظامی کلّی را به‌وجود می‌آورند و جامعه موافقت کرده است بر آن اساس اداره شود و بر آن حکومت شود.» بر همین وجه، تاماس پین هم می‌گوید هر حکومتی که قانون اساسی را نقض کند «بدون حق» اِعمال قدرت می‌کند. پین می‌گوید اگر میان حکومت و قانون اساسی تمیز نگذاریم و مانع و رادعی در برابر حکومت نباشد، دولت دولتی استبدادی می‌شود. به عقیدهٔ او، قانون اساسی واقعی و مکتوب همیشه مقدّم بر حکومت بوده است، زیرا، به کلام او، «قانون اساسی عمل حکومت نیست، بلکه عمل مردمی است که حکومتی را بنیان می‌نهند.» (***نوشته‌های اساسی...***، ص. ۴۲). در کل، این درک و برداشت از ماهیت قانون اساسی در کشورهایی حاکم است که به دموکراسی و آزادی پایبند هستند. جایی که چنین مفهومی هست، می‌توان گفت که قانون‌سالاری هم معنایش در آنجا احترام به آزادی و درنهایت، مسئول‌بودن حکومت در برابر مردم است. به‌این‌ترتیب است که مک ایلون در نوشتهٔ کلاسیکش در این موضوع چنین نتیجه می‌گیرد: «دو عنصر بنیادین

مرتبط با هم در قانون‌سالاری، که عاشقان آزادی هنوز باید در راهش بجنگند، حدود قانونی گذاشتن بر قدرت خودسر و مسئولیت سیاسی کامل حکومت در قبال حکومت‌شوندگان است» (*قانون‌سالاری...*، ص. ۱۴۶).

II

درک و برداشتی از قانون عالی را می‌توان در سرتاسر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در غرب مشاهده کرد. مثلاً در همان ابتدای دورهٔ کلاسیک یونانی، هراکلیتوس تعلیم می‌کرد که «پشتوانهٔ همهٔ قوانین انسانی یک قانون الاهی است که بینهایت قدرتمند است و برای همهٔ این قوانین انسانی کافی و بیش از کافی است» (نقل‌شده در اندروز [۱۹۶۸]، ص. ۱۵). اما اگر کلّی بخواهیم بگوییم، یونانیان باستان فرقی میان دولت و جامعه نمی‌گذاشتند. در نظر آنان دولت به همان قدرت خود اجتماع انسانی بود. از این مسئله نتیجه می‌شد که قانونی طبیعی کهن‌تر از قانون دولت‌های واقعی و موجود وجود ندارد. در نظر آنان، قانون طبیعی همان قانون بالفعل است که در همهٔ دولت‌ها و کشورها یکی است. علاوه براین، چون یونانیان باستان درکی از این مسئله نداشتند که قانون غیراساسی غیرقابل اجرا و تنفیذ است، علاجی جز انقلاب عملی برای عمل غیرقانونی و خلاف قواعد سیاسی نمی‌شناختند. در نظر آنان، انقلاب صرفاً قانون عمومی دولت را تغییر نمی‌داد، بلکه کلّ دولت و نهادهای آن را عوض می‌کرد، و به همین دلیل از انقلاب اینهمه واهمه داشتند.

افلاطون معتقد بود قانون انسانی در بهترین حالت بازتابی ناقص از یک مثال در جهان مُثُل است. او، برخلاف تعالیم رواقیّون بعدی، معتقد بود که قانون طبیعی صرفاً یک معیار فکری است، مبنایی برای مقایسه. و قطعاً نه بنیانی برای تصمیم‌گیری‌های قضایی و حقوقی عملی. آرمان او، یا بهترین شکل حکومت، آن‌گونه که در *جمهوری* توصیف کرده است، حکومتی بود که در آن شاه‐فیلسوفانی حاکم هستند که قانون محدودشان نمی‌کند. اما درعین حال بعداً به این اعتقاد رسید که ابرمردی با صفات الاهی وجود ندارد و نمی‌تواند هم وجود داشته باشد. لذا در تفکرات بعدی خود، آنگونه که در *سیاستمدار* یا در *قوانین* آمده است، به حکومت قانون‌سالار رضایت داد و قناعت کرد، اما صرفاً به‌عنوان گزینهٔ خوب دوم. بهترین

حکومت در نظر او حکومتی بود که قانون مانعی در برابر آن نباشد، اما این صرفاً یک آرمان بود، و او معتقد بود که دولت‌های موجود واقعی فقط می‌توانند به این آرمان نزدیک شوند. دولت چه یک حاکم می‌داشت چه چند حاکم، مسئلهٔ اصلی درنظر او این بود که نظام حکومتی قانون‌سالار محدود به قوانینی برگرفته از یکسانی‌های طبیعت است.

ارسطو که کاملاً دلبسته و پایبند سیاست اعتدال بود، دولت آرمانی افلاطون را نوعی از استبداد، اگرچه خیرخواهانه، می‌دانست و آن را رد می‌کرد. او دلش نمی‌خواست قدرت نامحدود در اختیار یک شخص یا طبقه باشد، و اصرار داشت که کسانی که قدرت حکومتی را به‌کار می‌گیرند باید تحت هدایت قانون باشند. برای همین او طرفدار قانون‌سالاری بود که در آن اصل راهنمای حکم‌راندن، حاکمیّت قانون بود و نه زور. او فکر می‌کرد حکومت‌ها باید در برابر افراد تحت حاکمیّت مسئول باشند، و آزادی بستگی به حق افراد برای شرکت در وضع قوانینی دارد که بعداً باید از آن قوانین اطاعت کنند. حاکمیّت قانون همچنین در نظر ارسطو به این معنا بود که همهٔ افراد در برابر قانون برابر هستند. ارسطو در کتاب **سیاست** جنبه‌های عملی و آیین‌نامه‌ای قانون‌سالاری را به‌خوبی پرورانده است. او می‌نویسد، «قانون اساسی به یک معنا روح شهر است.» بنابراین، او قانون را منبع هنجارهای پایه‌ایِ جامعهٔ سیاسی می‌دانست و نه ارادهٔ انسانی را.

نظریّهٔ قانون طبیعی، که از عناصر اصلی مفاهیم قانون‌سالاری است، در تفکّر رواقیّون یونانی و رومی در حدود ۳۰۰ ق. م. بود که نخستین بار به‌شکلی جدّی پرورانده شد. سیسرون در قطعهٔ زیر دربارهٔ ماهیّت قانون طبیعی چنین می‌گوید:

> درواقع یک قانون واقعی ــ یعنی منطق درست ــ هست که مطابق با طبیعت است و شامل حال همهٔ انسان‌ها می‌شود و لایتغیّر و ازلی و ابدی است. این قانون با اوامر خود از انسان‌ها می‌خواهد که وظایفشان را انجام دهند، و با نواهی خود آنان را از دست‌زدن به کارهای نادرست بازمی‌دارد... بی‌اعتبارکردن چنین قانونی با قانونگذاری بشری هرگز از نظر اخلاقی درست نیست و هرگز روا نیست که عملکرد آن را محدود کنیم، و فسخ آن به‌کلّی محال است (کوکر [۱۹۳۸]، ص. ۱۵۱).

مطابق با همین نظر، حقوقدانان رومی میان حقوق عمومی (jus publicum) و حقوق خصوصی (jus privatum) تمیز قائل شدند. علاوه‌براین، یکی از اصول اساسی حقوق رومی این بود که منبع نهایی مشروعیت اقتدار و فرمانروایی سیاسی در هر کشور و دولتی مردم هستند نه حاکم.

این اصل در سرتاسر دورهٔ قرون وسطا حاکم بود. این‌که هرگونه اقتدار و فرمانروایی سیاسی محدود به یک قانون عالی است از مشخصه‌های اصلی تفکر سیاسی در قرون وسطا بود. مَدرسیّون قرون وسطایی منشأ قانون طبیعی را الاهی می‌دانستند زیرا قانون طبیعی را به خدا ربط می‌دادند. یکی از مثال‌های بارز این مسئله این گفتهٔ توماس آکویناس در *اصلیّات الاهیات* است که انسان «موجودی عقلانی است... که سهمی از عقل ازلی و ابدی برده است... و این سهمِ موجودِ عقلانی در قانون ازلی و ابدی قانون طبیعی خوانده می‌شود» (پگیس [۱۹۴۸]، ص. ۶۱۸). بدین‌ترتیب خدا و عقل درهم ادغام می‌شدند. فراتر از همه، قانون طبیعی، همراه با کلیسا و اشرافیّت فئودالی، قدرت پادشاه را محدود می‌کردند. این را می‌توان از این ملاحظهٔ مشهور جان آو سالیسبری در *پولیکراتیکوس* (۱۱۵۹) دریافت که «برخی دریافت‌ها از قانون هستند که ضرورتی همیشگی دارند و در میان تمام ملّت‌ها حکم قانون را دارند و مطلقاً نمی‌توان آنها را با مصونیت زیرپا گذاشت» (ساباین [۱۹۳۷]، ص. ۲۴۷). جان میان یک پادشاه درست و جبار این فرق را قائل بود که اوّلی حاکمی مطیع قانون است و دوّمی بی‌اعتنا به قانون.

در انگلستان قرون وسطا، ماگناکارتا (۱۲۱۵) این دیدگاه سنّتی را تقویت کرد که قانون فراتر از هر چیز است. این برتری قانون مشخص‌تر از هرجا در فصل ۳۹ماگناکارتا به‌چشم می‌آید که اعلام می‌کند: «هیچ آزادمردی را نمی‌توان زندانی کرد یا خلع ید کرد یا متجاسر خواند یا تبعید کرد یا به هر صورتی تخریب کرد، و نمی‌توان مورد تعقیبش قرار داد یا کسانی را برای دستگیری‌اش فرستاد، مگر به داوریِ قانونیِ همترازانش یا بنا به قانون مملکت.» بخش عمده‌ای از تأثیر و نفوذماگناکارتا ناشی از تأیید مکرّر آن به‌وسیلهٔ حاکمان بعدی بود (در فاصلهٔ ۱۳۲۷ تا ۱۴۲۲ماگناکارتا چهل و چهاربار تأیید شد) و نیز ناشی از احیا و تفسیر دوبارهٔ آن بوسیلهٔ کوک و دیگر حقوقدانان و قاضیان در کشمکش میان پارلمان و پادشاهی

استیوارت در قرن هجدهم. بدین‌ترتیب، به کلام آرتور سادرلند، «منشور کبیر آشکارا معیاری محترم و ضمانتی گرانقدر بود که بنا بر آن مردم می‌توانستند حد و حدودی بر قدرت خودسرانهٔ پادشاه بگذارند» (***قانون‌سالاری در امریکا***، ص. ۳۱).

برکتون، قاضی محکمهٔ پادشاهی در دوران سلطنت هنری سوم، و مهمترین قانون‌نویس انگلیسی پیش از بلکستون، در قرن سیزدهم در کتاب ***دربارهٔ قوانین و عُرف‌های انگلستان*** نوشت، «قانون چیزی نیست که بنا به ارادهٔ پادشاه بی‌هیچ پروایی گذارده شود، بلکه چیزی است که به‌درستی تعریف شده باشد و به توصیهٔ بزرگان قوم، پس از تأمّل و مشورت، به تصویب پادشاه رسیده باشد.» برکتون در این رسالهٔ فلسفی دربارهٔ قانون و عُرف‌های انگلستان میان «حکومت» که در حیطهٔ اختیار پادشاه است، و «حق» که مبتنی بر عُرف قدیم است تمیز قائل می‌شود، عُرفی که «چون با رضایت کسانی به تصویب رسیده است که از آن استفاده می‌کنند و با سوگند پادشاهان به تأیید رسیده است، نمی‌توان بدون رضایت جمعی همهٔ کسانی که با مشورت و رضایت آنان رسماً اعلام شده است تغییرش داد یا منسوخش کرد» (مک‌ایلون [۱۹۴۷]، ص. ۸۳). یا اگر بخواهیم به‌گونه‌ای دیگر بیان کنیم، برکتون میان حکومت (gubernaculum) و قانون (jurisdictio) فرق می‌گذاشت، و معتقد بود اقتدار و فرمانروایی مطلق پادشاه فقط در حیطهٔ همان حکومت است. ضعف اساسی این درک و برداشت، و درواقع ضعف اساسی همهٔ قانون‌باوری‌های قرون وسطا، این بود که در آنها هیچ راهی جز توسّل به خشونت انقلابی یا تهدید به توسّل به چنین خشونتی برای مبارزه با نقض قانون پیش‌بینی نشده بود.

برتری قانون بر حکومت را وقایع پرآشوب قرن هفدهم در انگلستان بسیار تقویت کرد، وقایعی که منجر به انقلاب ۱۶۹۷ شد که مقام پادشاهی را موکول به تصویب پارلمان کرد، و «منشور توافق ۱۷۰۱» که به قضات حقّی دائمی و غیرقابل سلب، مستقل از ارادهٔ پادشاهان، داد و نظارت پارلمانی بر حکومت را تثبیت کرد. همان‌گونه که کوک، یکی از سخنگویان اصلی مخالفت در برابر ادعاهای خاندان استیوارت برای قدرت مطلقه، در ۱۶۱۰ اعلام کرد: «۱. بیعت یا اطاعت اتباع از فرمانفرما بنا به قانون طبیعی است؛ ۲. این قانون طبیعی بخشی از قوانین انگلستان است؛ ۳. قانون طبیعی پیش از هر قانون قضایی یا مدنی در جهان وجود داشته

است؛ ۴. قانون طبیعی لایتغیّر است و نمی‌توان تغییرش داد.» کوک که در مقام قاضی دادگاه‌های عامّ سخن می‌گفت تا به جایی پیش رفت که در پروندهٔ دکتر بانام (۱۶۱۰) اعلام کرد که تحت شرایط خاص قضات می‌توانند حتی جلوی اجرای حکم پارلمان را بگیرند، «چون وقتی حکم پارلمان علیه حقوق و عقل عموم است، یا زشت و زننده است، یا اجرایش ناممکن است، حقوق عرفی می‌تواند جلوی آن را بگیرد و حکم کند که چنین حکمی بلااثر است.» بر همین وجه، کوک در مباحثهٔ تاریخی‌اش با جیمز اوّل تصریح کرد که «پادشاه هیچ حق ویژه‌ای جز آنچه قانون و مملکت می‌گوید ندارد.»

این عقیدهٔ کوک که قضات این قدرت را دارند که جلوی تنفیذ و اجرای آن دسته از احکام پارلمان را که به نظرشان خلاف قانون عالی کشور است بگیرند (چیزی که اکنون به حق تجدیدنظر قاضی در قانون معروف است) در عمل در دوره‌های بعد در انگلستان به اجرا درنیامد، اما درعوض این نظر او که ماگنا کارتا، که بعداً با تصویبات مکرّر پادشاهی تقویت شد، قراردادی است میان حاکم و حکومت‌شوندگان که حکومت را ملزم و متعهّد می‌کند، سریعاً با نظریه‌های گستردهٔ پیمان اجتماعی و قانون طبیعی درآمیخت، نظریه‌هایی که سهم بسزایی در شکل‌گیری مفهوم قانون عالی در تاریخ مُدرن داشتند.

فیلسوفان بزرگ قانون طبیعی در قرن شانزدهم و هفدهم ــ مثل گروتیوس، پوفندورف، الجرنون سیدنی، و جان لاک ــ خدا را از قانون طبیعی بیرون کشیدند و قانون طبیعی را بنیانی برای دولت قانون‌سالار سکولار مُدرن کردند. درنظر لاک (*رسالهٔ دوم در باب حکومت مدنی*، ۱۶۹۰) حکومت مبتنی بر قراردادی اجتماعی بود که در وضع طبیعیِ از پیش موجود تحت قانون طبیعی منعقد می‌شد، و از نظر او قانون طبیعی همان حقوق طبیعی فرد بود. چون هدف قرارداد اجتماعی خلق حکومت برای حفاظت مؤثرتر از حقوق طبیعی انسان بود، لاک، در مقام توجیه‌کنندهٔ انقلاب ۱۶۸۹، نتیجه می‌گرفت که وقتی حکومت از هدف اصلی‌اش دور می‌افتد مردم دوباره حق بنیان‌نهادن یک قرارداد اجتماعی تازه را به‌دست می‌آورند. پس دولت متعهد به رعایت قانون است، قانونی که شرایط آن را قراردادی اجتماعی معین می‌کند که ناظر بر قوانین و احکام حکومت است.

III

قانون‌سالاری امریکایی، از نظر تاریخی، نشأت‌گرفته از دیدگاه‌های حقوقدانان حقوق عُرفی انگلستان و فیلسوفان قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی است. در دوره‌ای که امریکا تحت قیمومیت انگلستان بود، مهاجرنشین‌های امریکایی، در مجادلات بی‌پایانشان با حکومت لندن، به‌دنبال حفاظت از چیزی بودند که به نظرشان حقوق آنها در منشورهای مهاجرنشینی بود، و درنتیجه این عادت را پیدا کردند که به قانون عالی بیان‌شده در اسناد متوسل شوند. وقتی که کار اعتراض مهاجرنشینان به انقلاب کشید، آموزهٔ انقلابی امریکایی در کلّ مطابق با فلسفهٔ انگلیسی و سوابق تاریخی بود. کسانی که نظریهٔ سیاسی جنبش انقلابی را به بیان درآوردند حتی ادعای این را هم نداشتند که اندیشه‌هایشان بکر و اصیل است. به‌عکس، جان ادامز به هنگام سخن‌گفتن از «اصول انقلابی» اعلام کرد که «این اصول همان اصول ارسطو و افلاطون هستند؛ همان اصول لیویوس و سیسرون؛ همان اصول سیدنی، هرینگتون، و لاک؛ همان اصول طبیعت و عقل ازلی و ابدی؛ همان اصولی که کلّ حکومت ناظر بر ما بر آن استوار است.» (*آثار*، IV، ۱۵). البتّه کاملاً قابل فهم است که رهبران یک انقلاب به اصولی آشنا متوسل شوند. اندیشه‌های قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی که در «لایحهٔ استقلال» به بیان درآمد در میان مردم دقیقاً به این دلیل پذیرش عام پیدا کرد که اندیشه‌هایی کاملاً آشنا بودند.

سنگ‌پی قانون‌سالاری امریکایی قانون اساسی مکتوب ملّی ۱۷۸۷ بود، چون این سند ریشه‌هایی عمیق در اسطوره‌های پیچیده‌ای داشت که آموزهٔ قانون عالی امریکایی را واقعاً معنادار و مؤثر می‌کند. پیش از هر چیز باید گفت که پیش‌نویس قانون اساسی ملّی به‌نحوی خاص توسّط مجمع نمایندگانی تهیه شد که برای این مقصود انتخاب شده بود و به‌نحو خاصّی هم توسط مجمع‌های نمایندگانی به‌تصویب رسید که برای این منظور خاصّ در ایالات انتخاب شده بودند. این امر زمین تا آسمان با فرایند معمولی قانونگذاری ملّی، که در دست کنگره و رئیس‌جمهور است، تفاوت دارد. علاوه براین، قانون اساسی شیوهٔ اصلاحیِ خاصّی هم دارد که با رأی فوق‌العادهٔ دو سوم اعضای کنگره به‌علاوهٔ تأیید سه‌چهارم ایالات

امکان‌پذیر است که با شیوهٔ اصلاح قوانین عادی تفاوت دارد و پیچیده‌تر است. این رویّه‌های خاص تمایز میان قانون اساسی و قانون نهاده را مؤکد می‌کنند. دیگر تمهیدات قانون اساسی هم برتری قانون اساسی را بر قانون نهاده مؤکد می‌کنند.

چنین است که در سرآغاز قانون اساسی ایالات متحده آمده است: «ما مردم ایالات متحده... این قانون اساسی را برای ایالات متحدهٔ امریکا مقرّر و وضع می‌کنیم.» این عبارت با این انگارهٔ مورد پذیرش عموم همخوان است که مردم منبع واقعی و اصلی هرگونه اقتدار و فرمانروایی حکومت هستند و حکومت کارگزار آنهاست، نه اربابشان، و حکومت مبتنی بر ارادهٔ مردم است. علاوه براین، مادهٔ شش قانون اساسی اعلام می‌کند که این قانون اساسی «قانون عالی مملکت خواهد بود»، و در ادامه می‌افزاید «قضات در هر ایالتی علی‌رغم هرگونه مقررات مغایر قوانین اساسی و عادی ایالات مکلّف به رعایت این قانون اساسی هستند»، و قید می‌کند که مقامات ملّی و ایالتی باید سوگند یاد کنند که پشتیبان این قانون اساسی هستند. علاوه براین، همهٔ مقامات کشوری ایالات متحده طبق بند ۴ مادهٔ ۲ در صورت خیانت به اعتماد مردم قابل استیضاحند.

و سرانجام، قانون اساسی از طریق حق تجدیدنظر قضات در قانون در مقام قانون عالی قابلیت اجرا پیدا می‌کند (حق تجدیدنظر قضات در قانون به این معنی است که قضات، و نهایتاً قضات دیوان عالی ایالات متحده این قدرت را دارند که جلوی تنفیذ و اجرای احکام قانونی یا اجرایی را، درصورتی که این احکام به نظرشان مغایر قانون اساسی باشد، بگیرند). درست است که در قانون اساسی حق تجدیدنظر قضات در قانون به صراحت قید نشده است، اما در تاریخچهٔ این سند در همان آغاز به‌صورت پیامد طبیعی آموزهٔ قانون عالی و تجربهٔ دورهٔ مهاجرنشینی تثبیت شد. این مسئله که دادگاه‌ها حق تجدیدنظر در قانون را دارند نخست بار در رویّهٔ قضایی دیوان عالی ایالات متحده در ۱۸۰۳ به‌وسیلهٔ رئیس دیوان عالی، جان مارشال، در پروندهٔ مشهور ماربری علیه مدیسون تثبیت شد. در نظر مارشال، گزینهٔ پیش روی دیوان یک گزینهٔ ساده بود: یا قانون اساسی جلوی هر حکم قانونی دافع آن را می‌گیرد، یا، به‌عکس، قوهٔ مقنّنه می‌تواند با قانونگذاری عادی قانون اساسی را تغییر دهد. قاضی مارشال اصرار داشت که هیچ راه بینابینی میان این دو بدیل وجود ندارد:

یا قانون اساسی قانون برتر عالی است که با قوانین عادی نمی‌توان تغییرش داد، یا همتراز با قوانین عادی است و مثل دیگر قوانین و احکام هرگاه که قوهٔ مقننه بخواهد تغییرش دهد قابل تغییر است. اگر شق اول درست باشد، پس قانون عادی مغایر با قانون اساسی قانون نیست؛ اگر شق دوم درست باشد، پس قانون‌های اساسی مکتوب تلاش‌هایی بیهوده از سوی مردم برای محدودکردن قدرتی هستند که طبیعتشان محدودیت‌پذیر نیست.

جان مارشال معتقد بود که هدف از تدوین قانون اساسی مکتوب این است که ملّت یک قانون «بنیادین و برتر» داشته باشد. او در ادامه می‌گوید:

این قطعاً در حیطه و از وظایف بخش قضایی است که بگوید قانون چیست. آنهایی که قانون را بر موارد خاص اعمال می‌کنند، ضرورتاً باید این قاعده را تشریح و تفسیر کنند. اگر دو قانون با هم در تضاد قرار بگیرند، دادگاه‌ها باید در مورد کارکرد هریک تصمیم بگیرند. بنابراین، اگر قانونی در تضاد با قانون اساسی قرار گیرد؛ و اگر قانون عادی و قانون اساسی در یک مورد خاص مصداق داشته باشند، چنان‌که دادگاه مجبور باشد تصمیمی مطابق با قانون عادی بگیرد و قانون اساسی را کنار بگذارد؛ یا تصمیمی مطابق با قانون اساسی بگیرد و قانون عادی را نادیده بگیرد؛ دادگاه باید معین کند کدامیک از این قواعد متضاد در آن مورد خاص مصداق دارد. این دقیقاً ذات وظیفهٔ قضایی است. پس اگر دادگاه‌ها باید قانون اساسی را به دیده بگیرند، و قانون اساسی فوق هر قانون عادی مصوّب قوهٔ مقنّنه است، آنچه باید در موارد و پرونده‌های خاصی که هر دو [قانون اساسی و قانون عادی] در موردشان مصداق دارد، حاکم باشد، قانون اساسی است و نه هر قانون عادی مصوّب قوّهٔ مقنّنه.

هرقدر که استحکام و قوّت این استدلال قابل مناقشه باشد ــ و مورد مناقشه هم قرار گرفته است ــ این جنبه از قانون اساسی در مقام قانون عالی قابل تنفیذ در دستگاه قضایی در تاریخ بعدی امریکا غالب آمده است. حق تجدیدنظر قضایی در قانون توسّط قوهٔ قضایی مستقل، یعنی قوهٔ قضاییه‌ای مستقل از شاخه‌های سیاسی حکومت، عنصری صرف‌نظرناکردنی در قانون‌سالاری امریکایی است.

این جنبه از قانون‌سالاری را بسیاری از اعضای دیوان عالی ایالات متحده بارها بیان کرده‌اند. مثلاً در پروندهٔ دوران‌ساز Ex parte Milligan که در ۱۸۶۶ مطرح شد، رأی صادره این بود که قانون اساسی قانون عالی مملکت است حتی در زمان جنگ. در حکم قاضی دیویس آمده است:

> قانون اساسی ایالات متحده قانونی است برای حاکمان و مردم، چه در زمان جنگ چه در زمان صلح، و دایرهٔ حفاظت آن شامل همهٔ طبقات و اقشار در همهٔ زمان‌ها و همهٔ شرایط می‌شود. هیچ آموزه‌ای خطرناک‌تر از این محصول فکر بشر نبوده است که هریک از مقررات قانون اساسی را می‌توان در وضعیت‌های بسیار اضطراری حکومت به حال تعلیق درآورد. چنین آموزه‌ای مستقیماً منجر به آنارشی و استبداد می‌شود...

ماهیّت نظریّهٔ قانون‌سالاری را قاضی دیوان عالی، هیوز، در پروندهٔ De Jonge V. Oregon در ۱۹۳۷ چنین بیان کرده است:

> هرچه اهمیّت محافظت جامعه در برابر تحریکات به برانداختن نهادها با زور و خشونت بیشتر باشد، نیاز ما به حفظ تمام و کمال و بی‌نقض حقوق مصرّح در قانون اساسی، یعنی حق آزادی بیان، مطبوعات آزاد، و تجمّع آزادانه واجب‌تر می‌شود تا بتوانیم فرصت لازم را برای بحث سیاسی آزادانه ابقا کنیم، تا حکومت پاسخگوی ارادهٔ مردم باشد و تغییرات مطلوب از طُرُق مسالمت‌آمیز حاصل شود. امنیّت جمهوری و بنیان حکومت قانون‌سالار در همین است.

مفهوم قانون‌سالاری از زاویه‌ای دیگر توسّط قاضی جکسون در پروندهٔ Flag Salute در ۱۹۴۳ چنین بیان شده است:

> هدف «اعلامیهٔ حقوق» برکنارنگه‌داشتن برخی موضوعات از فرازونشیب‌های مناقشات سیاسی، و قراردادن آنها دور از دسترس اکثریت‌ها و مقامات و تثبیت آنها در مقام اصول قانونی قابل اعمال توسّط دادگاه‌ها بوده است. حق زندگی، آزادی، و مالکیت، حق آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی عبادت و تجمّع، و دیگر حقوق

بنیادین را نمی‌توان به رأی گذاشت؛ این حقوق بستگی به نتیجهٔ انتخابات، از هر نوعش، ندارند.

این بیان و حکم درواقع قلب تپندهٔ مفهوم قانون‌سالاری امریکایی است، یعنی می‌گوید قانون اساسی قانون مکتوب بنیادینی الزام‌آور فوق همهٔ دیگر اشکال قانون است. درواقع، قانون اساسی معیاری برای سنجش میزان عادلانه‌بودن احکام و اقدامات دولتی است، معیاری که نه‌تنها برای همهٔ عاملان حکومت الزام‌آور است، بلکه حتّی مستقل از ارادهٔ اکثریت جاری مردم است. درست است که نظام امریکا متعهد به حاکمیت اکثریت است، چون حاکمیت اکثریت بر حاکمیت نخبگان یا حاکمیت بنا به حق الاهی مرجّح است، اما درعین‌حال متعهد به این حکم هم هست که حکومت باید، علی‌رغم حاکمیّت اکثریت، عادلانه و منصفانه باشد. این اهداف از طُرُق مختلف دنبال می‌شوند، ازجمله از طریق حق تجدیدنظر قضایی در قانون توسّط دستگاه قضایی مستقل، «اعلامیهٔ حقوق» قابل تنفیذ و اجرا، ضمانت برابری در برابر قانون، پخش قدرت حکومتی از طریق فدرالیسم سرزمینی و تفکیک کارکردی قوا، مهار و موازنه، و نیروی لشکری را تابع نیروی کشوری‌کردن. حکومت مکلّف به رعایت قانون بنیادین است و قانون اساسی را نمی‌توان تغییر داد مگر به راه و روش خاص خودش.

قانون‌سالاری امریکایی موفقیت چشمگیری داشته است، البتّه اگر موفقیت را با معیارهایی نظیر طول عمر و اجماع بسنجیم. قانون اساسی امریکا قدیمی‌ترین قانون اساسی ملّی مکتوب است که امروزه همچنان رایج و مورد استفاده است، و صرف بقا و دوام نشانهٔ بارز موفقیت در جهان پیچیده و دشوار حکومت است. علاوه‌براین، عمر خود به‌تنهایی احترام برمی‌انگیزد، اگرچه احترام و حرمت قانون اساسی ایالات متحده را می‌توان به منابع و عوامل متعدد دیگر هم نسبت داد. قانون اساسی ایالات متحده که اعتبارش نشأت گرفته از اقتدار مستحکم «ما مردم» است، به‌دست کنوانسیونی تهیّه شد که محترم‌ترین قهرمانان ملّی را دربرمی‌گرفت. این قانون با اقتدار خارجی بر مردم تحمیل نشد، بلکه به‌عکس، حاصل ارادهٔ آزاد مردم بود. در عصری که اعتقاد بر این بود که فقط قرارداد اجتماعی است که به حکومت

مشروعیت می‌بخشد، قانون اساسی، در مقام یک سند مکتوب، از همان آغاز به چشم الگوی دقیق آنچه یک قرارداد اجتماعی سالم و صحیح باید بگوید نگریسته می‌شد.

موفقیّت اقتصاد امریکا را ناشی از موفقیّت این قانون اساسی دانسته‌اند و می‌گویند این دو با هم تعامل دارند. فراتر از همه، قانون‌سالاری امریکا به این دلیل موفق شده است که اجماع مردمی عامّی پشتیبان آن بوده است. این بدان معنا نیست که مردم امریکا بر سر همه‌چیز با هم توافق داشته‌اند، چون چنین توافقی هرگز در هیچ‌کجا وجود نداشته است، امّا به این معنا هست که نهادها و رویه‌های پایه‌ای، که اهمیت بسیار دارند و می‌توانند مسائلی را پدید آورند که انسان‌ها بر سر آنها می‌جنگند، مورد پذیرش همگانی بوده است. اجماع، در حداقلش، برای تحکیم پایه‌های قانون اساسی، فقط زمانی مقدور می‌شود که توافق گسترده‌ای در مورد مسائلی حیاتی مثل خود رژیم، شکل حکومت، شیوه‌های پایه‌ایِ اتخاذ تصمیمات سیاسی و عدول از آنها، و اهداف بنیادین جامعه وجود داشته باشد.

IV

تفاوت‌های زیادی میان قانون‌های اساسی کشورهای مختلف، هم از نظر سبک و هم از نظر محتوا، وجود دارد. درواقع، بریتانیای کبیر تا به‌امروز یک سند واحد که بتوان به آن نام «قانون اساسی» داد ندارد، و به همین دلیل عادت شده است که قانون اساسی بریتانیا را قانون اساسی «نامکتوب» بنامند. این بسیار گمراه‌کننده است. بسیاری از بخش‌های این قانون اساسی مکتوب است، چون بلااستثنا به اسنادی نظیر ماگناکارتا (۱۲۱۵)، «قانون دستور احضار زندانی» (۱۶۴۱)، «اعلامیهٔ حقوق» (۱۶۸۹)، «منشور توافق» (۱۷۰۱)، «منشور اتّحاد» (۱۷۰۷)، «منشور پارلمان» (۱۹۱۱) و اسناد دیگر مقام و موقعیّت قانون اساسی داده می‌شود.

همهٔ این اسناد مکتوب، بنا به توافق همگان، بخش‌هایی از قانون اساسی بریتانیا هستند. اما این قانون اساسی شامل چیزهای بسیار دیگری هم هست، مهمتر از همه قواعد حقوق عرفی و آداب و رسوم جاافتاده در مسائل پایه‌ای، نظیر مسئولیت وزیران در برابر مجلس عوام، که درست مثل خود قوانین رسمی موبه‌مو رعایت

می‌شوند. در دورهٔ آشفته و انقلابی روزگار کرامول، تلاش‌های بسیاری صورت گرفت تا بلکه بتوان امتیازات ویژهٔ حاکم را با امتیازات پارلمان به‌کمک نوعی قانون اساسی مکتوب سازگار کرد، اما این تلاش‌ها همه به شکست منتهی شدند و با مرگ کرامول پادشاهی سریعاً بازگردانده شد. از آن زمان تاکنون، آن محدودیت‌هایی که بخش‌های سنتی قانون اساسی انگلستان بر حاکمیّت خودسرانه تحمیل می‌کنند چنان روشن ترسیم و چنان مؤثر به‌کار گرفته شده‌اند که دیگر ضرورتی حس نشده است که قانون اساسی بنیادین مملکت به‌صورت قوانین مدوّن و مکتوب درآید. همهٔ پژوهشگران حکومت عموماً با این نکته که ویلیام ئی. گلدستون در ۱۸۷۸ بیان کرده است موافق‌اند که «قانون اساسی بریتانیا ظریف‌ترین ارگانیسمی است که از بطن تاریخ پیش‌رونده و از پسِ بارداریِ طولانیِ آن زاده شده است» (وولف-فیلیپس [۱۹۶۸]، ص. ۱۸۲).

میان قانون اساسی انگلستان و قانون اساسی امریکا تفاوتی مهمتر از صرف صورت و سبک هست و آن وجود اصل تفوق پارلمان در بریتانیاست. از منظر قانون اساسی بنیادین، تفوق پارلمان به این معناست که دادگاه‌های مملکت نمی‌توانند از تنفیذ احکام پارلمان به دلیل «ناسازی با قانون اساسی» سرباز زنند. البتّه اصطلاح «ناسازی با قانون اساسی» در بریتانیا برای توصیف قوانینی که به‌نظر می‌آید مغایر با قوانین پایه‌ای مملکت است به‌کار برده می‌شود، اما این اصطلاح در بریتانیا آن بار حقوقی راکه در ایالات متحده دارد، ندارد. پارلمان قوّهٔ برتر است از این جهت که تمامی مصوبات آن حکم قانون را دارند. این بدان معنا نیست که دادگاه‌های انگلستان فاقد قدرتند، چون مسئولیت تفسیر قوانین نهاده برعهدهٔ دادگاه‌هاست ـ با توجّه به این واقعیّت که پارلمان انگلستان بسیار کمتر از کنگرهٔ امریکا قانونگذاری می‌کند، و معمولاً، قدرت قضایی تفسیر قوانین نهاده را نباید دست‌کم گرفت.

بسیاری از کشورهای جدیدالتأسیس افریقایی و آسیایی هم در قرن بیستم احساس کرده‌اند که باید قوانین اساسی رسمی و مکتوبی را اختیار کنند، اگرچه دولت اسرائیل ترجیح داده است که از نمونهٔ انگلستان پیروی کند. اسرائیل سندی رسمی به نام قانون اساسی ندارد و اصل تفوق پارلمان را پذیرفته است، زیرا دادگاه‌های اسرائیل حق تجدیدنظر قضایی در قانون را ندارند. از سوی دیگر، در قارهٔ

اروپا در دوران مُدرن داشتن قانون اساسی مکتوب سنّت غالب شده است، اما معمولاً بدون تنفیذ قضایی. اما در قانون اساسی ۱۹۴۸ آلمان غربی یک دادگاه قانون اساسی (Bundesverfassungsgericht) با حق قضایی تجدیدنظر در قانون پیش‌بینی شده است و دیوان عالی کانادا هم چنین حقی و اختیاراتی دارد. قانون اساسی دوگلی فرانسه (۱۹۵۸) یک شورای قانون اساسی (Conseil Constitutionnel) خلق کرد که حق دارد پیش از تصویب اعلام کند قوانین «ارگانیک» پارلمان ناساز با قانون اساسی است و قوانین «عادی» که رئیس‌جمهور یا پارلمان برایش ارسال می‌کنند بی‌اعتبار است. اما این شورا یک دادگاه و محکمهٔ واقعی نیست و بخشی از قوهٔ قضاییه به‌حساب نمی‌آید؛ افراد و گروه‌ها به آن دسترسی ندارند و به دادخواست‌های دادگاه‌های پایین‌تر در آن رسیدگی نمی‌شود.

اما فقدان حق تجدیدنظر قضایی در قانون، چنان‌که از نمونه‌های اسرائیل و انگلستان برمی‌آید، به معنای فقدان قانون‌سالاری نیست. قوهٔ قضاییهٔ مستقلی دارای حق تجدیدنظر قضایی در قانون البتّه به‌نحوی مؤثر می‌تواند اِعمال قدرت حکومتی را محدود کند، اما ابزارهای دیگری هم هست که می‌تواند قانون‌سالاری را عملی و زیستا کند. از جملهٔ این ابزارهاست انتخابات دوره‌ای، مطبوعات آزاد، احزاب سیاسی مخالف، و عناصر گوناگون مسئولیت سیاسی. مثلاً در بریتانیا قانون‌سالاری به‌عنوان حفاظی در برابر استفادهٔ خودسرانه از اقتدار و فرمانروایی نیرویی زنده و بالفعل است، چون انتخاب‌کنندگانی آگاه قانون اساسی و اصالت آن را پذیرفته‌اند، انتخاب‌کنندگانی که قدرت آن را دارند که با رأی خود هر دولتی را که به اقتضائات قانون اساسی عمل نکند برکنار کنند.

قانون اساسی چیزی بیش از یک سند است، و حتی در کشورهای دارای حق تجدیدنظر قضایی در قانون، بیش از یک قانون است. قانون اساسی محدودیت‌هایی را بر حکومت تحمیل می‌کند، اما درعین‌حال به قدرت آن مشروعیت می‌بخشد. قانون اساسی سابقهٔ تجارب ملی و نماد آرزوهای ملت است. قانون اساسی این کارکرد مهم را هم دارد که آرمان‌های جامعه و اهداف اقتصادی و اجتماعی آن را بیان می‌کند. قانون اساسی که چکیدهٔ سهل‌الوصول و آسان‌خوان اهداف و اصول بنیادین ملّت است تأثیر آموزشی شگرفی هم دارد.

تفاوت‌های بسیاری میان قانون اساسی کشورهای مختلف هست. برخی بسیار تفصیلی هستند (مثل قوانین اساسی هند و مکزیک)، و برخی بسیار خلاصه‌اند، مثل قانون اساسی ایالات متحده. برخی قابلیت تنفیذ قضایی دارند، حال آن‌که بسیاری چنین قابلیتی ندارند. برخی قوانین اساسی «هنجارین» هستند، حال آن‌که بسیاری صرفاً «اسمی» هستند و جدی گرفته نمی‌شوند. برخی پایدار هستند، برخی شکننده. برخی جمهوریخواهانه هستند، برخی سلطنتی. برخی نظام‌های پارلمانی حکومت ایجاد می‌کنند، برخی نظام‌های ریاست جمهوری. برخی نظام‌های فدرالی تأسیس می‌کنند، برخی، مثل ایالات امریکا، نظام‌های واحد یکپارچه. برخی بی‌انعطاف هستند، برخی منعطف، بسته به سهولت یا دشواری فرایند اصلاح قانون اساسی. قانون‌های اساسی را برحسب بسیار چیزهای دیگر هم می‌توان تعریف کرد، مثل انقلابی، بناپارتیستی، مشروعیّتی، برنامه‌ای، تصدیقی، که همگی جنبه‌هایی از تاریخ جهان را منعکس می‌کنند.

اما هر شکل خاصی که قانون اساسی برای حکومت ترسیم کند، به‌هرحال سنگ تاج طاق قانون‌سالاری است، البتّه جز در کشورهایی که قوانین اساسی مکتوب فقط یک ظاهرسازی هستند. قانون‌سالاری در مقام نظر و عمل، هر دو، مظهر این اصل است که در کشورهایی تحت حاکمیت صحیح، حد و حدودی برای کسانی که قدرت حکومت را در دست دارند مقرر می‌شود، و این حد و حدود در مجموعهٔ قوانینی عالی می‌آید که به طُرُق مختلف قابل تنفیذ هستند، چه سیاسی چه قضایی. باور به قانون اساسی به‌هیچ‌وجه یک اندیشهٔ مدرن و تازه نیست، چون مفهوم یک قانون عالی که هنجارهای بنیادین جامعه‌ای سیاسی را بیان می‌کند قدمتی به‌اندازهٔ قدمت خود تمدن غربی دارد. این‌که حق و عدالت معیارهایی دارد که فراتر از مقامات دولتی و حتی فراتر از اکثریت مردمی است و آنان را در مهار نگه می‌دارد نشانگر یک عنصر بسیار مهم در جستجوی بی‌پایان بشر برای رسیدن به یک زندگی خوب است.

منابع

The leading books on the concept of constitutionalism from the point of view of general history are by Charles H. McIlwain, *Constitutionalism and the Changing World* (New York, 1939), and *Constitutionalism: Ancient and Modern* (Ithaca, 1947). Other useful books on constitutionalism around the world are: Carl J. Friedrich, *The Impact of American Constitutionalism Abroad* (Boston, 1967); Leslie Wolf-Phillips, *Constitutions of Modern States* (London, 1968); William G. Andrews, *Constitutions and Constitutionalism*, 3rd ed. (Princeton, 1968); and Francis D.Wormuth, *The Origins of Modern Constitutionalism* (New York, 1949). Leading books on American constitutionalism which are well worth consulting include: Edward S. Corwin, *The "Higher Law" Background of American Constitutional Law* (reprint, Ithaca, 1955); Howard Lee McBain, *The Living Constitution* (New York, 1927); Arthur E. Sutherland, *Constitutionalism in America* (New York, 1965); Howard Jay Graham, *Everyman's Constitution* (Madison, 1968); and Charles G. Haines, *The American Doctrine of Judicial Supremacy* (New York, 1914). Useful essays will be found in James Bryce, *Studies in History and Jurisprudence* (Oxford, 1901), Vol. I, Ch. III, pp. 145–254, "Flexible and Written Constitutions," and Vol. II, Ch. XI, pp. 112–71, "The Law of Nature."

آنارشیسم

آرتور لنینگ

اصول عمومی. آنارشیسم فلسفه‌ای اجتماعی و آموزه‌ای سیاسی است که بر ارزش آزادی فردی استوار است. در این مقام، آنارشیسم با اندیشه‌های لیبرالی و همهٔ دیگر اندیشه‌های پیشروانه پیوند خورده است. امّا آنچه در اندیشهٔ آنارشیستی اساسی است رد و طرد همهٔ انواع اقتدار اجبارکننده‌ای است که انسان‌ها بر انسان‌ها اعمال می‌کنند. واژهٔ یونانی آن ـ آرکی بایستی به معنای غیاب اقتدار یا حکومت بوده باشد. امّا واژهٔ «آنارشی» را در مقام وصف جامعه‌ای بی‌دولت نخستین بار لوئی آرمان دو لائونتان در کتابش به نام *سفرهای تازه در امریکای شمالی* (۱۷۰۳) در وصف سرخپوستانی به کار برد که در جامعه‌ای بی‌دولت، بی‌قانون، بی‌زندان، بی‌روحانی، بی‌مالکیّت خصوصی، و خلاصه، «در آنارشی» زندگی می‌کردند. امّا در مقام محاوره، واژهٔ آنارشی با هرج و مرج و بی‌نظمی هم‌معنا شده است.

انواع بسیار گوناگونی از دیدگاه‌های آنارشیستی را می‌توان در آثار فیلسوفان، متفکّران دینی، نویسندگان، و شاعران در طول قرون و اعصار سراغ کرد؛ مثلاً این جملهٔ دیدرو، «دوست ندارم قانون بگذارم یا از قانون اطاعت کنم» بیان بسیار موجز و کامل آیین آنارشیستی است. زنون، بنیانگذار مکتب رواقی، در مخالفت با «کمونیسم دولتی» افلاطون، مبلّغ جامعه‌ای بدون حکومت بود. قوانین باید لغو

شوند، چون فضیلت و اخلاق تنها در آزادی کامل است که به دست می‌آید.

آنچه که آنارشیسم تبلیغ و از آن طرفداری می‌کند جامعه‌ای است که عناصر اجبارکننده از آن حذف شده باشند. لیبرالیسم هم، مثل آنارشیسم، از دلِ دلبستگی به آزادی و آرزوی محدود کردن فعالیّت‌های دولت و کارکردهای حکومت به یک حدّاقل، روییدو سر برآورد. امّا در آنارشیسم اعتقاد بر این است که اصول مسلّم لیبرالی فقط بر مبنای لغو انحصارات اقتصادی و نهادهای اجبارکنندهٔ قدرت سیاسی قابل تحقّق است، زیرا برابری بدون آزادی کاملاً امکان تحقّق دارد، حال آنکه بدون برابری اجتماعی و اقتصادی، آزادی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ به گفتهٔ باکونین، «آزادی بدون سوسیالیسم، یعنی امتیاز، یعنی بی‌عدالتی؛ و سوسیالیسم بدون آزادی یعنی بندگی، یعنی سبعیّت.» دیدگاه لیبرالیِ «حدّاقلی کردن» دولت و جایگزین کردن گروه‌های فدرالیست آزاد به جای آن را، نخستین بار ویلهلم فون هومبولت در رسالهٔ ***حوزه و وظایف دولت*** مطرح کرد. این رساله را او در ۱۷۹۲ نوشت، امّا تازه در ۱۸۵۱ بود که انتشار یافت. جان استیوارت میل در نوشتن کتاب ***دربارهٔ آزادی*** (۱۸۵۹) تحت تأثیر این رساله بود. در هر دو اثر خطر «استبداد اکثریت» که در دموکراسی نهفته است مطرح می‌شود، آن هم با استفاده از اصولی که به آموزهٔ آنارشیستی خیلی نزدیک هستند.

در آنارشیسم اعتقاد بر این است که هیچ ناسازگاری یا تضادّی میان حقوق فرد و حقوق اجتماع وجود ندارد. از نظر جامعه‌شناختی، آنارشیسم مبتنی بر تفکیک دولت از جامعه و تمایز گذاشتن میان این دو است. چون انسان‌ها ناچارند در راه رسیدن به تقریباً هر مقصودی با هم کار کنند، اگر اصل تنظیمی آنان همبستگی یا «کمک متقابل» باشد آسان‌تر و بهتر به اهدافشان خواهند رسید. فرد یک موجودیّت منفرد و تنها نیست، بلکه دقیقاً پیش‌فرض هستی او وجود یک رابطهٔ جمعی است. در آنارشیسم اصل مسلّم این است که توانایی‌های بالقوّه، خودانگیختگی، فردیّت، و ابتکاری که در یک جامعهٔ اقتدارگرا و در شبکهٔ نهادهای بوروکراتیک مدفون می‌شود، می‌تواند با نهادزدایی از اجتماع رها شود. فرایندهایی در جامعه که تقویت‌کنندهٔ زندگی‌اند با گذر از سلطهٔ دولت که همچون غدّه‌ای در بدن سیاست تلقی می‌شود رها خواهند شد. دولت، بالاترین مرجع اقتدار، با دستگاهش (حکومت) که قدرتی بیش

از آنچه برای ادارهٔ جامعه لازم است دارد ـ به عبارت دیگر، «اضافه قدرت سیاسی» ـ بایستی ملغی شود.

تعلیم و تربیت همیشه نقش مهمّی در آموزه‌های آنارشیستی داشته است. روان‌شناسی مدرن و تعلیم و تربیت مدرن، با اصل خودآموزی و خودچیرگی، که نشأت‌گرفته از قائل شدنِ جایگاهی کانونی برای کودک است، پیامدهای آنارشیستی شاخصی دارد. در ایّام اخیر، مکاتب جدید جرم‌شناسی (خصوصاً در ایالات متحده و تا حدودی در انگلستان و هلند) مبلّغ تغییری در نگرش به قضاوت بزهکاران و به رسمیّت شناختن حقّ آنان برای برخی رفتارهای انحرافی بوده‌اند و خواسته‌اند که بزهکاران افراد برابر با دیگران شمرده شوند و نه اشخاصی که باید مراجع اقتدار وادارشان کنند که تن به الگوی رفتار مسلّط دهند و خود را با این الگو وفق دهند. اندیشهٔ الغای عنصر کیفری در عدالت، و نیز انحلال زندان‌ها به عنوان «محلّ پرورش شرور»، «جایی که انسان‌ها از آن با خصوصیّات بدتری نسبت به موقع ورودشان خارج می‌شوند» (ویلیام گادوین) رواج و مقبولیّت پیدا می‌کند.

گوهر هنرمند در مقام فرد خلّاق به معنای این است که هنرمند باید آزادی مطلق داشته باشد تا بتواند به اهداف زیبایی‌شناسانه‌اش دست یابد، و طبق اندیشهٔ آنارشیستی، حتّی اگر خود از بنیان نظری این اهداف آگاه نباشد. در عصر ما، بی‌آن‌که از هنجارهای زیبایی‌شناختی سنّتی در هنر دست برداریم، این نیاز به آزادی آشکارتر شده است. در آنارشیسم اصل مسلّم این است که بدون اجبار و فشار بیرونی، همگان امکانات بیشتری برای پرورش شخصیّت بالقوّه خلّاقشان خواهند داشت.

گرایش‌های مختلف. اگرچه گرایش‌های مختلفی مثل آنارشیسم کمونیستی، آنارشیسم فردگرایانه، آنارشیسم جمع‌گرایانه، آنارشیسم همدهشی، و گرایش‌های میانه را می‌توان از هم تمیز داد، امّا همهٔ مکاتب آنارشیستی درک و برداشتی مشترک و بنیادین دارند که همان آزادی فرد، ردّ حکومت، دولت، و همهٔ نهادهای اجبارکننده است. این اشکال آنارشیسم صرفاً راه‌هایی هستند که از نظر مطرح‌کنندگانشان بهترین راه وصول به آزادی و همبستگی در زندگی اقتصادی هستند، راه‌هایی که به اعتقاد آنها نزدیک‌ترین پیوند را با عدالت و آزادی برای توزیع وسایل تولید و محصولات کار در میان انسان‌ها دارند. آنارشیست‌ها در همهٔ مکاتب مختلف به دنبال راه امن‌تر و

تضمین‌شده‌تری برای حفظ آزادی‌ای هستند که عامل مشترک میان همهٔ آنهاست. مالاتستا می‌نویسد: «رسیدن به بالاترین حدّ فردگرایی نسبت مستقیم با میزان مقدور بودن کمونیسم دارد؛ یعنی حداکثر همبستگی برای برخورداری از حداکثر آزادی.»

آنارشیسم باکونینی در اواخر دههٔ ۱۸۶۰ آنارشیسم جمع‌گرایانه خوانده می‌شد. آنارشیسم کمونیستی، که آنارشیسم فردگرایانهٔ افراطی را رد می‌کرد، و آن را نوعی از آنارشیسم جمع‌گرایانه می‌دانست، تأکیدش بر توزیع کمونیستی و انجمن‌ها و اجتماعات محلّی و کمونی بود. این نوع کمونی آنارشیسم که عمدتاً در اواخر دههٔ ۱۸۷۰ به دست کروپاتکین پرورانده شد، در دهه‌های بعدی گرایش مسلّط در آنارشیسم شد. آنارشیست‌های کمونیست که اتّحادیّه‌های کارگری را ابزاری در راه مبارزه برای بهبود وضع اقتصادی و اجتماعی کارگران در چارچوب جامعهٔ موجود و وسیله‌ای برای به ثمر رساندن انقلاب و بازسازی اجتماعی می‌دانستند، خودشان را آنارشیست‌های سندیکالیست (آنارکو ـ سندیکالیست) می‌نامیدند. هدف غائی آنارشیسم سندیکالیستی با هدف آنارشیسم جمع‌گرایانه یکی بود، و این هدف رساندن توده‌ها به ادارهٔ مستقلّ تولید و توزیع از طریق عمل مشترک همهٔ کارگران یدی و فکری در همهٔ شاخه‌های صنعت بود.

خشونت بخشی اساسی و جدایی‌ناپذیر از آنارشیسم نیست. تروریسم هم بهمچنین. به دلیل ترور و قتل‌ها و قیام‌های چشمگیری که با نام افرادی چون راواشول، اوگوست وایان، امیل آنری، سانتو کازریو، عمدتاً در فرانسه (۱۸۹۱ ـ ۱۸۹۴) پیوند خورده است، و نیز به‌دلیل بمب‌گذاری‌های سندیکالیستی بعدی، در اذهان عمومی تروریسم با آنارشیسم همنشین شده است. اعمال اینان معمولاً در تلافی اعدام‌ها یا سرکوب‌ها به دست حکومت بود. اینان اعتقادی به هیچ سازمان اجتماعی طبقهٔ کارگر، یا اعتقادی به تبلیغات تهییجی نداشتند و به شکل طغیانی علیه اجتماع عمل می‌کردند. امّا اعمال طغیانی آنها منفردانه، و تعداد آنارشیست‌هایی که در این اعمال شرکت می‌جستند همیشه اندک و قلیل بود. اکثر تروریست‌ها در دوران مدرن آنارشیست نبوده‌اند.

برخی جریان‌های آنارشیستی، مثل آنارشیسم مسیحی و آنارشیسم تالستویی، هر گونه خشونت را نفی می‌کنند. در آنارشیسم دینیِ لیف تالستوی، که برگرفته از

کتاب مقدّس بود، امر محوری و اصلی طرد دولت و هر گونه اقتداری است که انسان‌ها بر انسان‌ها اعمال می‌کنند. نفی مالکیّت، نیاز به انقلاب اخلاقی از طریق مجاب کردن و ارائهٔ الگو و نمونه، و نیز آزمودن زندگی کمونی نیز از اصول محوری و اصلی آنارشیسم تالستویی هستند. انسان‌ها بایستی از طریق عدم همکاری با دولت، دولت را از بین ببرند و به جایش سازمان‌های اجتماعی جدیدی تشکیل دهند و الگوهای رفتاری جدیدی را عرضه کنند. سرباز زدن از اطاعت، که از اصول اساسی تعالیم تالستوی است، برگاندی تأثیر گذاشت و او تحت تأثیر آن، اصل عدم همکاری غیر خشونت‌آمیز را مطرح کرد. گاندی همچنین از رسالهٔ هنری دیوید تورو، ***دربارهٔ وظیفهٔ نافرمانی مدنی*** (۱۸۴۹)، الهام گرفته بود. این اندیشه‌های مخالفت فردی را می‌توان در جملهٔ زیر از اتین دولا بوئسی خلاصه کرد: «تصمیم بگیر دیگر بندگی نکنی و آنگاه آزاد خواهی بود.» آنسلم بلگاریک هم در ۱۸۵۰ می‌نویسد: «جبّاری در کار نیست، امّا بندگان هستند.» عدم همکاری، عدم تلافی، مخالفت غیر خشونت‌آمیز، مخالفت در برابر جنگ، بایکوت، و عمل مستقیم همه اعمالی برگرفته از این اصول هستند.

آموزهٔ سیاسی. اندیشهٔ آنارشیستی بیشترین تأثیر را در مقام آموزه‌ای سیاسی داشت. در این مقام، آنارشیسم بخشی از تاریخ اندیشهٔ سوسیالیستی است و در واقع جریان اختیارگرا و ضد ژاکوبنی در اندیشهٔ سوسیالیستی محسوب می‌شود. آنارشیسم هم، مثل سوسیالیسم، محصول انقلاب‌های سیاسی و صنعتی است. واقعیّت امر آن است که تاریخ اندیشهٔ آنارشیستی مدرن و جنبش آنارشیستی مدرن از اواسط قرن نوزدهم به تاریخ جنبش کارگری پیوند خورده است. آنارشیسم سخت از اندیشه‌های مارکسیستی دربارهٔ مبارزهٔ طبقاتی و تأکید بر جنبهٔ اقتصادی رهایی طبقهٔ کارگر تأثیر پذیرفت.

آنارشیسم، بر خلاف نظریّهٔ مارکسی، نظریّهٔ سازمان سیاسی طبقهٔ کارگر را که بناست دولت را فتح کند و حکومت را به دست بگیرد رد می‌کند. آنارشیسم همچنین فشار از طریق مکانیسم احزاب پارلمانی و نیز دیکتاتوری در دورهٔ انقلاب را به عنوان ابزار رسیدن به هدف‌هایش رد می‌کند. آنارشیسم به حکومت انتخابی و دموکراسی پارلمانی معترض است چون منکر این است که در عالم سیاست کسی می‌تواند

نمایندۀ کسی دیگر باشد، مگر این‌که آن کس نمایندۀ گروهی در زمینۀ مسئله‌ای مشخص یا شکلی از فعالیّت باشد، و همیشه هم بتوان او را بازخواند.

مارکس، و نیز انگلس، آنارشی را مرحلۀ نهایی سوسیالیسم می‌دانستند، یعنی جامعۀ بی‌طبقۀ بی‌دولت. امّا در آنارشیسم نظریّۀ ناگزیریِ پیشرفت اقتصادی تاریخی که منجر به فتح قدرت و متعاقباً «محو شدن دولت» می‌شود نوعی مغالطه و دیالکتیک اوتوپیایی به حساب می‌آید.

آنارشیسم فقط تفاوت‌های ناحیه‌ای و تقاضای هر گروه برای داشتن حقّ تعیین سرنوشت در همبستگی با سایر گروه‌ها را در یک نظم اقتصادی و منطقه‌ای به رسمیّت می‌شناسد. فدرالیسم جزئی جدایی‌ناپذیر از آموزۀ آنارشیستی است. آنارشیسم به جای سازمان دولتی فعلی، می‌خواهد فدراسیونی از کمون‌ها یا باهمادهای آزاد را تأسیس کند که منافع مشترک اجتماعی آنها را به هم پیوند می‌دهد، و می‌توانند امور خود را با توافق متقابل و قرارداد آزادانه سامان دهند.

نظریه‌پردازان. نخستین تشریح سیستماتیک آنارشیسم، رسالۀ سیاسی ویلیام گادوین، ***پژوهشی دربارۀ عدالت سیاسی و تأثیر آن بر فضیلت و خوشبختی عمومی*** (۱۷۹۳) است. عنوان رساله خلاصه‌ای مناسب از محتوای کتاب است. ادّعای اصلی گادوین، در مقام بنیانگذار آنارشیسم مدرن، این است که مسبّب همۀ شُرور اخلاقی نهادهای سیاسی هستند. گادوین که از پیروان عقل‌گرایی فلسفی قرن هجدهم و معتقد به کمال انسان بود، به عبارت دیگر معتقد به پیشرفت دائمی به سوی عقلانیّت فراتر بود، می‌گفت که انسان‌ها غیر عقلانی رفتار می‌کنند چون نهادهای متداول و موجود جامعه آنها را به سوی انحراف از عقل و خرد سوق می‌دهند. شخصیّت انسان بستگی به شرایط خارجی دارد، و تعصّب اجتماعی و حکومت باید ملغی شوند چون حکومت منشأ غالب جنایات، جرم‌ها، شرارت‌ها، و بیعدالتی‌هاست. گادوین مشروعیّت هر شکل از حکومت و اجبار را مورد تردید قرار می‌داد و آینده‌ای را در نظر می‌آورد که در آن افراد در گروه‌های کوچک گرد هم می‌آمدند، کمون‌هایی تشکیل می‌دادند، و با هم همکاری آزادانۀ روشنفکرانه‌ای داشتند.

آن اهمیّتی که گادوین به تعلیم و تربیت می‌داد، یعنی به پرورش خودمختاری در

کودک، از مواردی است که همهٔ مکتب‌های فکری آنارشیستی در آن شریکند. تأکید او بر تأثیر محیط در شکل‌گیری شخصیّت و در شکل‌گیری رفتار بشر را رابرت اوئن از او به وام گرفت و آن را بخشی اساسی و جدایی‌ناپذیر از سوسیالیسم اوئنی کرد. آنارشیسم گادوین مبتنی بود بر تمجید مطلقِ خواستهٔ وجدانی فرد که خرد و عقل به آن روشنایی می‌بخشید، و طرد و ردّ هر گونه وظیفهٔ اطاعت بجز اطاعت از الزامات عقلی. از طریق شلی، که فلسفهٔ گادوین را اختیار کرد و به او نوشت، «شما تنظیم‌کننده و شکل‌دهندهٔ ذهن من هستید»، آنارشیسم یکی از مضامین ادبیّات جهان شد.

اگر گادوین سعی‌اش بر مجاب کردن و امتناع بود، شارل فوریه بر نمونه‌های اجتماعات کوچک (فالانکس) و انجمن‌های آزاد داوطلبانه (کمون) تأکید می‌کرد که عمدتاً اجتماعات کشاورزی بودند و هیچ مرجع اقتدار یا اجبارکننده‌ای در آنها نبود، و انواع و اقسام کارها در آنها برای هر شخص، مطابق با تنوّع طبیعی تمایلات انسانی، وجود داشت. او شرایط روان‌شناختی کار را تجزیه و تحلیل می‌کرد، و معتقد بود که قانون «جاذبه» را کشف کرده است، که کلید حل همیشگی معضل کار و انگیزه‌ها و ربط آنها به کار بود. تجربه‌های آزاد بخشی اساسی از سوسیالیسم ضد اقتدارگراست.

ویلیام تامسون، تحت تأثیر گادوین، بنتام، و اوئن مبلّغ عمل مستقیم تولیدکنندگان با استفاده از اتّحادیّه‌های کارگری به عنوان وسیلهٔ رهایی آنان بدون کمک حکومت بود. او طرحی سازنده برای رهایی کار از طریق انجمن‌های تعاونی تولید و از آن طریق ساختن جامعه‌ای جدید تمهید دید.

سیستم صنعت تعاونی موفق به این امر می‌شود، نه از طریق رفتن بیهوده به دنبال بازارهای خارجی در سرتا سر جهان، که به محض رفتن به دنبال این کار در دام رقابت بی‌امان در بازارهای انباشته از اضافهٔ کالا می‌افتد و عدّه‌ای تولیدکنندهٔ ورشکسته بر جای می‌مانند، بلکه از طریق اتّحاد داوطلبانهٔ صنعتگران و طبقات تولیدکننده، در چنان شماری از افراد که بتوانند **بازاری برای همدیگر** به وجود آورند، و از طریق کارکردن **برای همدیگر**، برای تأمین دوجانبهٔ همهٔ نیازهای جدّاً اجتناب‌ناپذیرشان مستقیماً بوسیلهٔ خودشان ــ نیازهایی مثل غذا، لباس، مسکن، اثاث.

آنارشیسم قرن نوزدهمی نخست شکل و محتوایش را از نوشته‌های پیر ژوزف پرودون گرفت. در قرن نوزدهم نخستین کسی که واژه‌های «آنارشی» و «آنارشیست» را به‌کار برد پرودون بود و واژهٔ «آنارشی» را برای نخستین بار او بود که به معنای فقدان و غیاب حاکمیّت و سروری به‌کار برد (*مالکیّت چیست؟*، ۱۸۴۰). بعدها پرودون در رسالهٔ *راه حل مسئلهٔ اجتماعی* از جمهوری آرمانی همچون آنارشی مثبت سخن می‌گفت. «این آزادی تابع نظم، مثل پادشاهی‌های مشروطه، نیست، و آزادی نمایندهٔ نظم هم نیست. این آزادی دو سویه است، نه آزادی محدود؛ آزادی دختر نظم نیست، مادر نظم است.» تأثیر پرودون بر اندیشهٔ آنارشیستی بعد از خودش سه‌گانه و سه لایه بوده است: (۱) حملهٔ او به اصل ژاکوبنی، و رد و طرد دولت، و رد و طرد دموکراسی نمایندگی؛ (۲) پیشنهاد جایگزین ساختن دولت با گروه‌هایی از افراد که به منظور تولید با هم متّحد می‌شوند؛ (۳) نظریّهٔ فدرالیسم. طبق نظر پرودون، استثمار اقتصادی و اجتماعی ربط متقابل با سرکوب سیاسی دارد. تا زمانی که با تمرکز، قدرت غول‌آسایی به دولت داده شده است، هیچ کاری با ابتکار، خودانگیختگی، و اعمال مستقلّ فردی پیش نمی‌رود. پرودون آن نوع شرکت سهامی دولتی را که لوئی بلان می‌گفت قبول نداشت. اگرچه پرودون عمدتاً به فعالیّت‌های اقتصادی در مقیاس خُرد فکر می‌کرد، امّا آینده را از آنِ صنعت و کشاورزیِ کلانی می‌دانست که از دلِ به هم پیوستنِ فعالیت‌های خُرد برمی‌آمد. پرودون طرفدار و مبلّغ یک بانک اعتباری مرکزی بزرگ بود، نهادی مستقل از دولت، که از طریق شعب غیرانتفاعی سوبسیددهنده بتواند سرمایه به افراد بدهد تا هر تولیدکننده یا هر سازمان کارگری بتواند وسایل تولید را مستقلّاً تهیه کند و از ثمرهٔ کارش به طور کامل بهره‌مند شود. محصولات را به عقیدهٔ او می‌شد به ارزش تمام شده از طریق نظارت بر کار بر اساس نظریّهٔ ارزشی کار ـ زمان مبادله کرد، نظریّه‌ای که یادآور نظریّات رابرت اوئن و سوسیالیست‌های ریکاردویی بود. پرودون این نظام را «همدهشی» می‌نامید.

دو تن از نمایندگان شاخص آنارشیسم فردگرایانه ماکس اشتیرنر و بنجامین تاکر هستند. در کتاب *اگو و خویشتنش* (۱۸۴۴)، اشتیرنر که فیلسوف و متفکّر سیاسی و اجتماعی بود، این دیدگاه را پروراند که قانون و دولت فرد را از یگانگی‌اش محروم می‌کنند. چون همهٔ اشکال حکومت از این اصل برمی‌خیزند که همهٔ حقوق و همهٔ

اقتدار متعلّق به جمع است، فرقی نمی‌کند که چه کسی اقتدار را در دست داشته باشد، چون به هر صورت جمع همیشه فراتر از فرد است. دولت با خشونت عمل می‌کند و مدّعی می‌شود که قوانینش مقدّس هستند. هر کس که در برابر دولت و قوانین بایستد مجرم است. رفاه هر شخصی اقتضا می‌کند که نوعی زندگی اجتماعی که صرفاً مبتنی بر رفاه فردی است جایگزین دولت شود. دولت فقط به دلیل بندگی داوطلبانه است که وجود دارد. قوانین چه وضعی پیدا خواهند کرد اگر هیچ‌کس از آنها اطاعت و پیروی نکند؟ دستورات به چه دردی خواهند خورد اگر هیچ‌کس گوش به هیچ دستور و فرمانی نسپارد؟ دولت بدون وجود حاکمان و بندگان غیر قابل تصوّر است؛ زیرا دولت باید اراده کند که ارباب همهٔ کسانی باشد که در بر می‌گیرد، و این اراده، «ارادهٔ دولت» خوانده می‌شود. کارگران بزرگ‌ترین قدرت را در دست دارند و اگر از آن آگاهی کامل پیدا کنند و به‌کارش گیرند، چیزی جلودار آنان نمی‌تواند باشد. دولت مبتنی بر بردگی نیروی کار است. اگر نیروی کار آزاد شود، دولت از میان برخواهد خاست.

بنجامین آر. تاکر هرگونه راه حل کمونیستی را برای مسئلهٔ اجتماعی رد می‌کرد و آن را با «سروری و خودفرمانی فرد» ناسازگار می‌دید؛ آن «سروری و خودفرمانی فرد» که نخستین مبلّغان آنارشیسم فردگرایانه در امریکا، نظیر جوزایا وارن و استیون پرل اندروز، پیش نهاده بودند. فکر آنها تحت تأثیر اندیشه‌های اختیارگرایانه یا رادیکال اروپایی شکل نگرفته بود، بلکه ریشه در اصول لیبرالی «اعلامیّهٔ استقلال» داشت. در نیمهٔ نخست قرن نوزدهم، «آنارشیسم فلسفی» امریکایی محصول شرایط اجتماعی این کشور بود. در میان امریکایی‌ها اعتقادی به مؤثّر بودن آزمایش‌های عملی وجود داشت، و اندیشه‌های اقتصادی و اجتماعی آنان مبتنی بر حقّ بهره‌برداری کامل از کار خویش، و تجارتی متعارف و منصفانه مبتنی بر هزینه به عنوان حدّ قیمت بود، به عبارت دیگر اندیشه‌ای شبیه آنچه پرودون در اندیشه‌های «همدهشی» خود پیش نهاده بود.

میخائیل باکونین که نویسنده‌ای پرکار امّا پراکنده‌نویس بود، اندیشه‌های آنارشیستی خود را از ۱۸۶۴ به بعد پروراند. باکونین که از ایدئالیسم هگلی آغازیده بود، اندیشه‌های فلسفی‌اش بر اساس الگوی اومانیستی لودویگ فوئرباخ شکل گرفت. الحاد بخشی جدایی‌ناپذیر از آموزهٔ او شد. او اندیشهٔ خدا را اساساً با آزادی

انسانی ناسازگار می‌یافت. نزد باکونین، اندیشهٔ آنارشیستی به سازمان‌های آنارشیستی و جنبش‌های طبقهٔ کارگر پیوند خورد و تبدیل به یک جنبش سیاسی شد. آموزهٔ او الهام‌بخش جنبش‌های سوسیالیستی در فرانسه، ایتالیا، سویس، و اسپانیا شد، که در این کشور آخری نفوذ او دیرپاتر از هر جای دیگر بود. باکونین هم، مثل پرودون، به مفهوم دولت متمرکز حمله می‌برد، حتّی زمانی که این دولت نمایندهٔ دموکراتیک مردم یا ابزار طبقهٔ استثمار شدهٔ پیشین بود. او در اندیشهٔ انقلابی بود که سرمایه و زمین را مصادره کند، امّا این مصادره نمی‌بایستی به دست دولت صورت می‌گرفت تا بتواند مأموریت سیاسی و اقتصادی‌اش را (آنگونه که سوسیالیست‌های دولتی می‌گفتند) به انجام برساند، که در این صورت ضرورتاً می‌بایستی دولتی بسیار قدرتمند و شدیداً متمرکز باشد. او در این حالت استثمار بیشتر، و در تکوین قدرت‌های بزرگ مدرن و در نفوذ فزایندهٔ انحصار اقتصادی بزرگ‌ترین خطر را برای آیندهٔ اروپا می‌دید.

اندیشه‌های آنارشیستی باکونین به کامل‌ترین شکل در برنامه‌هایی که او به صورت پیش‌نویس برای انجمن‌های مخفی‌ای می‌نوشت که می‌کوشید خودش سازمانشان دهد بیان شده است. او معتقد بود که تعداد قلیلی از افراد، که همگام با توده‌ها عمل می‌کنند، می‌توانند و باید اساساً بر مسیر وقایع تاریخی تأثیر بگذارند. نظریهٔ اجتماعی باکونین کاربست انتقادی آنارشیسم با نظری به تغییر نظام اجتماعی و سیاسی است. او همدهشی پرودون را به عنوان راه حل امر اجتماعی رد می‌کرد، و اعتقاد به امکان حذف سرمایه‌داری از راه‌های مسالمت‌آمیز را نیز بهمچنین. امّا اندیشه‌های ضد ژاکوبنی و فدرالیستی پرودون بر او تأثیر گذاشت، امّا او هر نوع سوسیالیسم دولتی را رد می‌کرد:

> من از کمونیسم بیزارم، چون کمونیسم نفی آزادی است و من هیچ چیز انسانی را بی‌آزادی نمی‌توانم به تصوّر درآورم. من کمونیست نیستم چون کمونیسم می‌خواهد همهٔ قدرت‌های جامعه را جذب خود و متمرکز کند؛ ریشه‌کن کردن اساسی اصل اقتدار و نگهبانی دولت که تحت بهانهٔ اخلاقی و متمدّن‌کردن انسان تاکنون انسان‌ها را به بردگی کشیده، سرکوب کرده، و استثمار و محروم کرده هدف و نظر من است.

باکونین طرفدار سازمان دادن جامعه از پایین به بالا بر اساس مالکیّت جمعی و اجتماعی از طریق همکاری آزادانه بود.

باکونین، بزرگ‌ترین معارض مارکس در «بین‌الملل اوّل» (۱۸۶۴)، نه تنها به نظریهٔ دولت و دیکتاتوری ایراد و اعتراض داشت، بلکه تفسیر مارکسی از دیالکتیک هگلی را هم، یعنی این‌که سوسیالیسم نتیجهٔ ناگزیر فرایندی از نظر تاریخی معیّن و علمی است، مغالطه‌ای بیش نمی‌دانست. او سخت منتقد این نگاه بود که علم می‌تواند امور انسانی و اجتماعی را تنظیم کند، «سلطهٔ عقل علمی نوعی استبداد است که بدتر از هر استبداد پیشین است و بیشتر از هر استبدادی موجب انحطاط اخلاقی می‌شود و در نتیجهٔ آن طبقه‌ای جدید و سلسله‌مراتبی از دانشمندان واقعی و جعلی به وجود می‌آید، و بدین ترتیب جهان به نام علم به یک اقلیّت عالم و یک اکثریّت عظیم جاهل تقسیم می‌شود.»

پیوتر کراپوتکین، دانشمند، مورّخ، و اصلاحگر اجتماعی، شاید بیش از هر کس دیگر در پروراندن و نشر آنارشیسم نقش داشته است. او در اثر کلاسیک ضد داروینیستیِ جامعه‌شناختی خود تحت عنوان ***کمک متقابل: عامل تکامل*** (۱۹۰۲) سعی کرده است نشان دهد که کمک متقابل جنبه‌ای مهمّ در طبیعت و در جامعه است که در واقع جدّ و جهدی برای بقا به شمار می‌رود. اهمیّت وافرِ اصلِ کمک متقابل در حوزهٔ اخلاق هم نمودار می‌شود. کونراد لورنتس می‌نویسد کمک متقابل یگانه مکانیسم رفتاریِ تطابقیِ نوع ـ پیدایشی[1] است. کراپوتکین با تلفیق سوداهای علمی و اجتماعی خویش، کوشید تا بنیانی علمی برای آنارشیسم پیدا کند، امّا هرگز موفق نشد بنیانی قانع‌کننده و علمی بیابد. بنیان ایمان او دقیقاً اعتقاد به همکاری به عنوان خصلتی طبیعی در انسان است. فرایند تفرّد یافتن، یا «فردیّت پیدا کردن»، نامی که روانشناسان جدید به آن داده‌اند، یا به عبارت دیگر تحقّق بخشیدن به خویش، منجر به منفرد و منزوی شدن نمی‌شود، بلکه همبستگی جمعی کلّی‌تر و عام‌تر و شدیدتری به وجود می‌آورد. کراپوتکین معتقد به هماهنگ کردن صنعت و کشاورزی بود؛ اجتماعات یا باهمادهای کوچکی که می‌توانند وسایل تولید را کنترل

1- *phylogenetical adapted mechanism of behaviour*

کنند و با گرایش به تولید انبوه متمرکز مقابله کنند. او همیشه بر اهمیّت نهادهایی که خود کارگران به صورت انجمن‌های تعاونی و اتحادیّه‌های کارگری خلق کرده بودند تأکید می‌کرد. پس از انقلاب روسیه، او در ۱۹۱۹ گفت تا زمانی که کشور تحت حکومت دیکتاتوری حزبی است، شوراهای کارگران و دهقانان اهمیّت و معنایی ندارند.

اریکو مالاتستا، که عمرش کاملاً صرف فعالیّت‌های انقلابی بی‌وقفه و تبلیغ آنارشیسم در اروپا و امریکا شد، مثل کراپوتکین یک آنارشیست کمونیست بود. امّا اگر کراپوتکین بر اهمیّت همکاری و گردهمایی آزادانه تأکید می‌کرد، مالاتستا تأکیدش بر نقش اقلیّت آگاه و اعمال انقلابی بود. مالاتستا، فعالیّت‌های آنارشیستی خود را در دههٔ ۱۸۷۰ به عنوان یکی از پیروان باکونین شروع کرد، امّا در سال‌های بعد به نظرش آمد که رویکرد تاریخی و اقتصادی باکونین هم مارکسیستی است. او اگرچه مخالف سندیکالیسم نبود، امّا با آنارشیست‌های سندیکالیست در این زمینه هم‌عقیده نبود که خلق یک جنبش توده‌ای از طریق اتّحادیّه‌های کارگری عنصری ضروری و سازنده برای انقلاب است. او این نظریّهٔ سندیکالیستی را می‌پذیرفت که باید دست به اعتصاب عمومی زد، امّا فقط تا جایی که این اعتصاب حالت قیام و مصادره‌ای داشته باشد، در واقع فقط تا جایی که اعتصاب می‌توانست وسیله‌ای برای دگرگون ساختن اجتماع باشد. او در خوش‌بینی کراپوتکین یا تفسیر علمی‌اش در مورد آنارشیسم سهیم نبود. او آنارشیستی اهل عمل بود و معتقد بود که وظیفهٔ اصلی آنارشیست‌ها بر پا کردن انقلاب و کمک به بر پا کردن انقلاب است. او با فعالیّت‌های مثبت و فعالیّت‌های تخریبی‌اش تا جایی که می‌توانست به بر پا کردن انقلاب کمک کرد، و همیشه مخالف شکل‌گیری هر نوع حکومتی بود. او همچنین معتقد بود الغای قدرت سیاسی ممکن نیست مگر آن‌که همزمان با آن امتیازات اقتصادی از میان برداشته شود. او در این دیدگاه‌ها با باکونین سهیم بود، از جمله ردّ ترور. در انقلاب این نهادها هستند که باید هدف حمله قرار گیرند، پس کشتن افراد ضروری نیست و باید جلوی واکنش ناگزیری را که همیشه عاملش کشتار انسان‌هاست گرفت. او می‌نویسد: «ترور همیشه ابزار استبداد بوده است.»

انقلاب روسیه در آغاز در خط نظریّات باکونین حرکت کرد: دولت و نهادهای آن

تخریب شدند و جایشان را «شوراها» گرفت ــ شوراهای کارگری و دهقانی، که کارخانه‌ها و زمین‌ها را مصادره کردند. این شوراها، که عنصر سازندهٔ انقلاب در آنها متجسّم شده بود، پس از موفّق شدن بلشویک‌ها در تأسیس و پایه‌گذاری «دولتی انقلابی» و دیکتاتوری حزبی از هم پاشیدند. انحلال کمون کرونشتات به دست ارتش سرخ (مارس ۱۹۲۱)، کمونی که از شعار «همهٔ قدرت به شوراها» پشتیبانی می‌کرد، سرآغاز پایان شوراهای مستقل بود.

مهمترین نمونهٔ تاریخی کوشش برای عملی کردن اصول آنارشیستی «جمعی کردن» صنایع و کشاورزی در ماه‌های نخست جنگ داخلی اسپانیا بود. در یک قیام چهل و هشت ساعته، در ۱۹ ژوئیهٔ ۱۹۳۶، کل زندگی اقتصادی و اجتماعی کاتالونیا و بسیاری دیگر از بخش‌های اسپانیا به دست سندیکالیست‌ها افتاد. کارخانه‌ها، راه‌های آهن، کارگاه‌ها، و نیز کل خدمات اجتماعی، در کنترل شوراهای کارگری قرار گرفت که همهٔ اینها را اداره می‌کردند. ادامهٔ مبارزهٔ مسلّحانه، کنترل دولتی تولید و امور مالی، مشی ضد انقلابی کمونیست‌ها پس از مداخلهٔ استالین، مصالحه‌هایی که به نام «پیروزی بر فرانکو» صورت گرفت، از جمله شرکت رهبران آنارشیست در دولت، همگی عواملی بودند که این نوع بازسازی اجتماعی را سست کردند و از میان بردند.

برای تعریف نقشی که آنارشیسم در پرتو تجربهٔ اجتماعِ بسرعت دگرگون‌شونده داشته است، به دو گرایش متفاوت می‌توان توجّه کرد. از زمان شکست جنبش نیرومند آنارشیستی در جنگ داخلی اسپانیا، جنبش‌های آنارشیستی در همه جا رو به افول نهاده‌اند و انگیزه‌شان را از دست داده‌اند. امّا اندیشه‌های آنارشیستی پس از شکست مبارزان همچنان به حیات خود ادامه داده‌اند و هنوز هم می‌توان آنها را آموزه‌های با ارزشی در زمینهٔ بازسازی اجتماعی تلقّی کرد. دولت خصلتش عوض شده است. دولت «لسه فر» قرن نوزدهم جای به بوروکراسی دائماً فزاینده داده است. در فرایندی رو به رشد، نهادهای سیاسی قدرتمند و انحصارات اقتصادی در هم تنیده شده‌اند و ساختار متمرکز چنان افراطی‌ای به وجود آورده‌اند که هیچ متفکّر آنارشیستی حتّی خوابش را هم نمی‌دید.

نقد آنارشیستی دولت و اقتدار، نه تنها بر اثر این تحولات مدرن از اعتبار نیفتاده

است، بلکه اعتبار بیشتری هم نسبت به زمانی که این نظریّه نخستین بار پرداخته شد پیدا کرده است. شاید همین امر توضیح‌دهندهٔ علاقهٔ روزافزون در دههٔ ۱۹۶۰ به اندیشه‌های آنارشیستی باشد. آرمان کراپوتکین، که اقتصادی محلّی و غیر متمرکز بود شاید امروز به نظر آرمانی اوتوپیایی و غیر قابل سازش با روند اقتصادی و سیاسی جامعه بیاید. امّا پیشرفت‌های جدید در عصر سیبرنتیک بالقوّه می‌تواند با تکنولوژی نامحدود به آسانی جامعه‌ای فارغ از کار و نیاز و نیز زیستن در جهانی با وفور نعمت را مقدور سازد. استفاده از منابع جدید نیرو ممکن است ضرورت امروزین واحدهای اقتصادی غول‌آسا را کاهش دهد و ممکن است بزرگ‌ترین توزیع ممکن در صنعت و کشاورزی و فرهنگ را در حوزهٔ سیاسی و اجتماعی به دنبال داشته باشد. امّا این امر نمی‌تواند به خودی خود ضامن کاهش اقتدار باشد، چون ارتباطات جدید و تکنیک‌های کامپیوتری هم می‌توانند به همان اندازهٔ سابق به افزایش اقتدار بیشتر بیانجامند. به عبارت دیگر، روند تمرکززدایی فقط زمانی می‌تواند متحقّق شود که مبتنی بر فدراسیون درون منطقه‌ای باشد که در آن هر منطقه، با آن تعریفی که لوئیس مامفورد داده است، حوزهٔ دائمی تأثیر فرهنگی و مرکز فعالیّت اقتصادی باشد.

منابع

General. The standard work on the history of anarchism is by Max Nettlau, whose works, collections, and manuscripts, acquired by the International Institute of Social History in Amsterdam, are a monumental source for the history of anti-authoritarian thought and libertarian socialism. Max Nettlau, *Der Vorfrühling der Anarchie: Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864* (Berlin, 1925); idem, *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859–1880* (Berlin, 1927); idem, *Anarchisten und Sozialrevolutionäre: Die historische Entwicklung des Anarchismus in den Jahren 1880–1886* (Berlin, 1931). Four more volumes dealing with the period 1886–1914 are still unpublished. Spanish

summary: *l'Anarquía a través de los tiempos* (Barcelona, 1935); Max Nettlau, *Bibliographie de l'Anarchie* (Brussels, 1897). The most complete bibliography today is the subject catalog on anarchism (about 18,000 titles) of the Library of the International Institute of Social History, Amsterdam. Other works are: G. D. H. Cole, *History of Socialist Thought*, 2 vols. (London and New York, 1953–60), Vol. I: *The Forerunners, 1789–1850*; Vol. II: *Marxism and Anarchism, 1850–1890* (London, 1953, 1954); Paul Eltzbacher, *Anarchism: Seven Exponents of the Anarchist Philosophy* (1900; rev. ed New York, 1960); Charles Gide and Charles Rist, *A History of Economic Doctrines*, 2nd. ed. (Boston, 1948); Daniel Guérin, *l'Anarchisme. De la doctrine à l'action* (Paris, 1965); idem, *Ni Dieu, ni maître: Anthologie historique du mouvement anarchiste* (Paris, 1966); James Joll, *The Anarchists* (London, 1964); Leonard I. Krimerman and Lewis Perry, *Patterns of Anarchy: A Collection of Writings on the Anarchist Tradition* (New York, 1966); Peter Kropotkin, "Anarchism" in *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed. (london and New York, 1910–11); D. Novak, "The Place of Anarchism in the History of Political Thought," *Review of Politics*, **20** (July 1958); George Woodcock, *Anarchism, A Historyof Libertarian Ideas and Movements* (London, 1962).

Special works, biographies, studies. Michel Bakounine, *Oeuvres*, 6 vols. (Paris, 1895–1913); idem, *Werke*, 3 vols. (Berlin, 1921–24); idem, *The Political philosophy of Bakunin*, edited and compiled by G. P. maximoff (Glencoe, Ill., 1953); idem, *Archives Bakounine* (Leyden, 1961– –), edition of the complete works in progress; idem, *Mémoire de la Fédération jurassienne*, pièces justificatives (Sonvillier, 1873); also Max Nettlau, *Bakunin. EíneBiographie*, 3 vols. (London, 1896–1900); E. H. Carr, *Michael Bakunin* (London, 1937); A. Comfort, *Authority and Delinquency in the Modern State: A Criminological Approach to the Problem of Power* (London, 1950) Peter Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist* (1900; reprint New York, 1962); *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets,* ed. Roger N. Baldwin (New York, 1927); Errico Malatesta. "Comunismo e Individualismo," *Pensiero e Volontà*

(1 April, 1926). Max Nettlau, *Errico Malatesta: Das Leben eines Anarchisten* (Berlin, 1922); idem, *Elisée Reclus, Anarchist und Gelehrter, 1830–1905* (Berlin, 1928); Pierre-Joseph Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire. Pour servir à l'histoire de la Révolution de Février* (Paris, 1849); idem, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* (Paris, 1851); English trans. (London, 1923); idem, *l'Actualité de Proudhon, Colloque de Novembre 1965* (Brussels, 1967); Herbert Read, *Education through Art* (New York, 1945); idem, "Pragmatic Anarchism," in *Encounter*, **15** (January 1968); Vernon Richards, ed., *Errico Malatesa: Life and Ideas* (London, 1965); Rudolf Rocker, *Nationalism and Culture* (New York, 1937); idem, *Pioneers of American Freedom* (Los Angeles, 1949); William Thompson, *Practical Directions for the Speedy and Economical Establishment of COMMUNITIES on the principles of Mutual Co-operation, United Possessions and Equality of Exertions and of the means of Enjoyments* (London, 1830); Franco Venturi, *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in 19th-century Russia* (New York, 1960); G. Woodcock and I. Avakumovič, *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin* (London, 1950).

ماکیاولیسم

ژاک دروز

I. ماکیاولی و شروع ماکیاولیسم

ماکیاولیسم در سیری تاریخی این معنا را پیدا کرده است که در سیاست آنچه مهم است صرفاً تأثیرگذاری است؛ اعمال سیاسی را نباید با ملاحظات اخلاقی و مسئلهٔ خیر و شر محدود کرد.

به این معنا، ماکیاولیسم پیش از ماکیاولی وجود داشته است، و قدمتش به‌اندازهٔ قدمت خود سیاست است. این نظر که مبارزه برای قدرت سیاسی را باید از هنجارهای معمول رفتار اخلاقی مستثنی کرد نظری کاملاً رایج در جهان باستان بود. این نظر در گفتگویی میان آتنی‌ها و ملوسی‌ها، در کتاب پنجم ***تاریخ جنگ‌های پلوپونزی*** توکودیدس، مطرح می‌شود، و در ***دوشیزگان فینیقی*** (سطرهای ۵۲۴-۵۲۵) این صورتبندی شاعرانهٔ ساده را پیدا می‌کند: «اگر نادرست هرگز بتواند درست باشد، برای خاطر تاج و تخت نادرست درست‌ترین است: ـ از خدا در هرچیز دیگر باید ترسید.» در این نقل قول‌ها میل به قدرت تقریباً به شکل میلی غریزی ظاهر می‌شود، میلی که نمی‌توان مهارش کرد. نویسندگان رومی از مسائل مربوط به نقض قوانین اخلاقی بیشتر آگاه بودند. سیسرون (***وظایف اخلاقی***، کتاب سوّم، فصل دوّم) و تاکیتوس (***سالنامه‌ها***، کتاب چهاردهم، فصل چهل و چهارم) می‌گویند نقض

قانون اخلاقی فقط زمانی مجاز است که پای مصالح و رفاه عمومی در میان باشد. آنها با این سخن اندیشه‌ای را مطرح کردند که در تاریخ ماکیاولیسم اهمیّت زیادی پیدا کرد.

علی‌رغم این‌که این مسئله در جهان باستان مسئله‌ای شناخته شده و پذیرفته بود، دلایل موجّهی برای این هست که چرا همهٔ بحث‌ها دربارهٔ اعتبار کلّی و عام هنجارهای اخلاقی در سیاست به نام نیکولو ماکیاولی گره خورده است. قرون وسطای مسیحی، جهان باستان را از دوران رنسانس جدا می‌کرد. در قرون وسطای مسیحی عدالت و صلح یگانه اهداف مشروع حکومت به حساب می‌آمدند. البتّه باید گفت که حتی در قرون وسطا حاکمان همیشه بر اساس تجویزات دین مسیحی عمل نمی‌کردند. فقیهان و قانون‌دانان، که از این مسئله آگاه بودند، سعی کرده بودند موقعیّت‌ها و شرایطی را معین کنند که در آن موقعیت‌ها و شرایط «مصلحت دولت» (ratio status) اجازه می‌داد که حقوق عرفی یا قوانین اخلاقی نقض شود. بنابراین، گفته شده است که آموزهٔ «مصلحت دولت» که تأثیر بسیاری بر اندیشه و زندگی سیاسی در قرون شانزده و هفده گذاشت عملاً آموزه‌ای قرون وسطایی بود. چنین تزی این آموزهٔ حقوقی قرون وسطایی را نادیده می‌گیرد که نقض قانون و قواعد اخلاقی فقط زمانی مجاز است که مقصودمان محافظت جامعه‌ای باشد که خدا و قوانین طبیعت تأسیس کرده‌اند و محافظت از آن برای آن‌که بشر بتواند بر روی کرهٔ خاک به اهداف اجتماعی و سیاسی‌اش برسد ضروری است. قانون نازل‌تر می‌تواند برای حفظ قانون برتر و الاهی نادیده گرفته شود. در تقابل با آموزهٔ «مصلحت دولت»، که در قرون پس از ماکیاولی پرورانده شد، در آموزهٔ حقوقی قرون وسطایی، حکومت یا حاکم همچنان تابع قانون بالاترِ طبیعی یا الاهی بود.

با فرا رسیدن رنسانس، شکاف میان مفروضات سیاسی اساسی و رفتار عملی در سیاست گسترده‌تر شد. تردید دربارهٔ اعتبار کلّی و عام قوانین اخلاقیِ پذیرفته شده در اندیشهٔ سیاسی مُدرن بیشتر فزونی گرفت و در این راه نوشته‌های ماکیاولی نقش حیاتی داشتند.

اما بسیاری از انگاره‌هایی که به اصطلاح ماکیاولیسم ربط داده شده‌اند از بیانات صریح ماکیاولی نیستند، و فقط تلویحاً از نوشته‌های سیاسی او مستفاد می‌شوند. در

میان این نوشته‌های سیاسی، کتاب *تاریخ فلورانسی* اهمیت ویژه‌ای دارد، چون حاوی حمله‌ای است به قدرت اینجهانی دستگاه پاپی که تأثیر و نفوذ مواعظ کلیسا را تضعیف می‌کرد. اما آموزه‌های ماکیاولیسم عمدتاً در *شهریار* و *گفتارها* پرورانده شده است. نحوهٔ پرداختن ماکیاولی به فضایل و رذایل در فصل‌های پانزده تا هجده *شهریار* به قصد وارد کردن ضربه و به شگفت آوردن خواننده است و در زمان انتشار همین تأثیر را هم داشت. به این مطلب می‌توان از روی تعدّد موارد و حدّت به کار رفته در بحث و ردّ این تزها پی برد. ردّیه‌های تند و پرشور بسیاری بر این نظر ماکیاولی نوشته شده است که شهریار نبایستی به قتل و کشتار، اگر در جهت مقاصدش باشد، به چشم تحقیر بنگرد و آن را مردود بداند، یا این نظر که شهریار برای آن‌که محبوب بماند و قدرتش را حفظ کند نبایستی لزوماً پرهیزگار باشد، بلکه بایستی فقط چنین بنماید. از تعدّد مواردی که نویسندگان به بحث و جدل دربارهٔ این مسئله پرداخته‌اند آشکار است که این نظرِ ماکیاولی که از شهریاران فقط در صورتی و تا زمانی می‌توان انتظار داشت که به قول‌هایشان، تعهداتشان، و پیمان‌های اتحادشان وفادار بمانند که این توافقات حافظ منافعشان باشد، تا چه حد آنان را به شگفت آورده و به زحمت انداخته بود.

البتّه نوترین و شگفت‌ترین ویژگی *شهریار* و *گفتارها*، به رسمیّت شناختن آشکار و علنی نقش زور در سیاست بود. «پس باید بدانی که برای جنگیدن با دیگران دو راه در پیش است، یکی با قانون، دیگری با زور: روش نخستین درخور انسان است و دومیّن روش ددان؛ اما چون روش نخستین در موارد بسیار کارآمد نیست، ناگریز به دومین روی می‌باید آورد.» (*شهریار*، فصل هجدهم) *گفتارها* ویژگی‌های دیگری داشت که خصلتِ به شگفت آورنده و برآشوبنده داشتند؛ *گفتارها* دفاعی بودند از آزادی و جمهوریخواهی. چون حکومت جمهوری در آن قرون که شاهد ظهور سلطنت‌های مطلقه بود امری نادر بود، دفاع ماکیاولی از جمهوریخواهی به این حس دامن زد که او مدافع و مبلّغ آموزه‌هایی است که اصول بنیادین نظم سیاسی، اجتماعی، و اخلاقی موجود را تضعیف می‌کند.

در ۱۵۵۹، نوشته‌های ماکیاولی در لیست سیاه کلیسا جای گرفت. اما لیست سیاه *کلیسا اگر هم می‌توانست نافذ باشد، نفوذش فقط محدود به ایتالیا و اسپانیا می‌شد.*

نسخه‌های خطّی نوشته‌های ماکیاولی، خصوصاً *شهریار*، در فرانسه و انگلستان دست به دست می‌گشت و آثار ماکیاولی همچنان ترجمه و چاپ می‌شدند. اما نویسندگان کاتولیک از اذعان علنی به آشنایی با آثار ماکیاولی اجتناب می‌کردند. اشارات به نظریّه‌ها و نوشته‌های او تا حدودی با رمز و کنایه انجام می‌گرفت. این حالت رمزی تأثیر خاص خودش را بر تصویر ماکیاولی و ماکیاولیسم داشت. به راحتی می‌شد دیدگاه‌ها و اندیشه‌هایی را به او نسبت داد که ربط چندانی به نظریّه‌های این فلورانسی کبیر نداشتند.

II. ماکیاولیسم از قرن شانزدهم تا قرن هجدهم

از نیمهٔ قرن شانزدهم تا انقلاب فرانسه، ماکیاولیسم جریانی نیرومند در حیات فکری اروپا بود. در دههٔ ۱۵۸۰، ماکیاولیسم چندان در مقام رویکردی مشخص و متمایز به رسمیت شناخته شده بود که واژهٔ ماکیاولیسم در کتب منتشره به کار رفت (۱۵۸۱ در فرانسه در کتاب *دارایی‌های* نیکولاس فرومانتو؛ ۱۵۸۹ در انگلستان در رساله‌ای به قلم تاماس نش).

اگرچه دلبستگی انحصاری ماکیاولی سیاست بود، آن هالهٔ رمز و رازی که محکومیّت نوشته‌های او گرد او پدید آورده بود، به این اعتقاد دامن می‌زد که تعالیم او را در هر زمینه‌ای از فعالیت‌های انسانی می‌توان به کار بست. مخرج مشترک همهٔ نگرش‌های ماکیاولیستی تردید در این مطلب بود که می‌توان بنا به قوانین جداً اخلاقی زندگی کرد و در عین حال موفّق هم بود. علی‌رغم توافق بر سر این فرض بنیادین، و علی‌رغم این واقعیت که نگرش ماکیاولیستی به زندگی و دیدگاه ماکیاولیستی در سیاست همراه و توأمان پیش می‌رفتند، گزارشی تاریخی از تکوین ماکیاولیسم، اگر می‌خواهد مفید واقع شود، باید «داستان ماکیاولی در مقام مربّی رفتار انسانی را از داستان ماکیاولی در مقام مشاور سیاسی جدا کرد» (۱)، و در دوران سیاست ماکیاولیستی، بهتر آن است که تمیزی گذاشت میان «دیدگاه‌های ماکیاولی در مورد ادارهٔ امور داخلی جامعه» (۲)، و «انگاره‌های ماکیاولی دربارهٔ هدایت سیاست خارجی» (۳).

(۱) دیدگاهی راکه در قرن شانزدهم دربارهٔ تجویزات ماکیاولی برای رفتار انسانی

شکل گرفت، می‌توان در این فرمول ساده خلاصه کرد که او را معلّم و مربّی بدکاری می‌دانستند. پیام او این بود که بدکار بودن بسیار بهتر و مفیدتر و کارآمدتر از خوب‌بودن است. آدم، اگر لازم باشد، باید فریب بدهد، دروغ بگوید، دست به جرم و جنایت بزند، تا بتواند موفّق شود. ماکیاولی در مقام مدافع و مبلّغ چنین آموزه‌های پلیدی در کنار شیطان قرار می‌گرفت.

در همان اوایل قرن شانزدهم بود که رجینالد پُل در کتابش (۱۵۳۹) ماکیاولی را خودِ شیطان دانست، و پذیرش این دیدگاه در این اعتقاد رایج به چشم می‌آید که «نیکِ پیر» (Old Nick)، لقبی که به شیطان داده شده بود، مخفّف نام کوچک ماکیاولی (نیکولو) است (در واقع لقب «نیک پیر» بسی پیش از قرن شانزده به شیطان داده شده بود). فرانسویان هم همین نظر را دربارهٔ کسانی داشتند که ماکیاولی را «پیام آور» خود می‌دانستند:

برای آنکه بهتر خیانت کنی خود را نیکوکار بنما
دروغ بگو، فریب بده، حقیقت را وارونه جلوه بده
گرگ را لباس روحانی بپوشان
خود را مخلص و صدیق بنما، اما فقط دورو و دغل باش.

آموزه‌های ماکیاولیستی ابزاری بود برای شیطان تا نفوذ خود را بر جهان گسترش بخشد. اوگونوها خصلت شیطانی پندهای ماکیاولی را در اعمال دشمنان خود می‌جستند؛ آنها گیزها را شاگردان وفادار ماکیاولی می‌دانستند. نخستین حملهٔ سیستماتیک به ماکیاولی ــ کتاب **گفتار**های اینوسان ژانتیله (۱۵۷۶) ــ به دست یک اوگونو تألیف شد و به دوک د / آلانسون اهدا شد که سخت مخالف مادرش، کاترین دومدیسی، بود. می‌گفتند کتاب‌های ماکیاولی کتاب‌های بالینی کاترین دومدیسی هستند، و قتل عام سن بارتلمی را به دیدهٔ توطئه‌ای مُلهم از مطالعهٔ آثار ماکیاولی می‌نگریستند.

ظهور یک نهضت پر شور ضد ماکیاولیستی در میان پروتستان‌ها و در اروپای شمالی دلایل خاص خودش را داشت. ماکیاولی ایتالیایی بود، و برای همین فرض *بر این بود که اندیشه‌های او راهنمای رفتار دو دسته از مردمان است که در شمال آلپ*

به چشم بی‌اعتمادی و با نفرت نگریسته می‌شدند: ایتالیایی‌ها و ژزوئیت‌ها (یسوعیان). فعالیت‌ها و دارایی‌های تاجران و بانکداران ایتالیایی به آنها نفوذ و قدرتی در دربارها و در میان گروه‌های حاکم اکثر کشورهای اروپایی بخشیده بود. شهرت ایتالیایی‌ها به عنوان رهبران هنر و دانش سبب شده بود که دانشگاه‌ها و سفارتخانه‌ها به دنبال استخدام آنها و نصبشان در مقامات عالیه باشند. فرستاده‌های پاپ نقش تعیین‌کننده‌ای در امور کلیسایی کشورهای کاتولیک داشتند؛ این فرستاده‌ها اکثراً ایتالیایی بودند و همراهانی ایتالیایی داشتند که برخی نیز ژزوئیت (یسوعی) بودند. موقعیّت ممتاز این ایتالیایی‌های خارجی طبیعتاً خصومت بومیان را برمی‌انگیخت. بومی‌ها ایتالیایی‌ها را مسئول سوء حکومت و فساد و انحراف حاکمان از شیوه‌های سنّتی صادقانهٔ حکومتشان می‌دانستند. همین ضدیّت با ایتالیایی‌ها بود که به ضدیّت با ماکیاولیسم هم دامن می‌زد.

در فرانسه، از ۱۵۵۹ تا ۱۵۷۴، در طول پانزده سال بحرانی از نظر سیاسی، ملکهٔ مادر، کاترین دومدیسی، نفوذ سیاسی تعیین‌کننده‌ای داشت. او ایتالیایی‌ها و چیزهای ایتالیایی را خیلی می‌پسندید، و احساسات شدید ضد ایتالیایی به مخالفت با سیاست‌های او دامن می‌زد. سیاست کاترین سیاستی لرزان و متلّون و ریاکارانه بود، و اگرچه این می‌توانست بیشتر ناشی از ضعف باشد تا محاسبه، حسّی که از خود به دیگران می‌داد حسّ فریب و فریب‌کاری و اعتمادناپذیری بود. سیاست او مُهر تأییدی بود بر یکسان انگاشتن ایتالیایی‌گرایی و ماکیاولیسم. فرانسوا اوتمان، نیرومندترین فرد در میان جدلکاران فرانسوی ضدکاتولیک، به نحوی کاملاً خام و بی‌دلیل، ایتالیا و کاترین دومدیسی و قوانین شرعی کلیسای کاتولیک و ماکیاولی را یکی می‌کرد. در انگلستان، محتوای دینیِ مبارزاتِ سیاسی دستگاه پاپی، و یسوعیان را در مقام مؤثرترین مدافعان دستگاه پاپی، هدف اصلی حملات می‌کرد، و ماکیاولیسم و یسوعی‌گری در موارد بسیار عین هم تلقّی می‌شدند. حتّی کاتولیک‌های انگلیسی یسوعیان را خارجیان ایتالیایی جاه‌طلبی می‌دانستند که می‌خواهند بر کلیسا حکم برانند و ــ به نقل از یک جزوهٔ کاتولیکی انگلیسی ــ «کار مقدسشان» چیزی نبود «مگر تمهیدی صرفاً ماکیاولیستی برای سیاست‌ورزی.»

چون آموزه‌های ماکیاولی متجسم در افرادی با خصلت‌های خاص دیده

می‌شدند، صاحب این آموزه‌ها هم ویژگی‌هایی شخصی پیدا کرد و بدل به فردی با مؤلفه‌های قابل شناسایی شد. ماکیاولی با این چهره وارد ادبیات هم شد و الگوی شخصیتی شد که به اشکال مختلف در نمایشنامه‌ها و رمان‌ها ظاهر شده است. خلق شخصیّتی ماکیاولی‌وار در تاریخ ادبیّات اهمیت ویژه‌ای دارد، اما وجود چنین چهرهٔ ملموسی از ماکیاولی به علاقه به ماکیاولیسم سیاسی و تأثیرات آن هم مدد رسانده است.

ماکیاولی در دورهٔ تودور و استیوارت بود که گام به صحنهٔ ادبیات گذاشت. در نمایشنامهٔ ***یهودی مالتای*** کریستوفر مارلو (حدود ۱۵۸۹) خود ماکیاولی در پیش‌درآمد به روی صحنه می‌آید. حرف‌هایی که او می‌زند شرح ساده شده‌ای از ویژگی‌های اصلی اندیشه‌های سیاسی ماکیاولی است: «خدا ابتدا شاهان را آفرید. و بعداً آن قوانین محکم را / که همانند قوانین دراکون با خون نوشته شده بودند.» اما این انگاره‌ها صرفاً مواردی از یک فلسفهٔ کلّی‌تر بودند؛ ماکیاولیِ مارلو آدمی است که در همهٔ حوزه‌های زندگی قواعد اخلاقی را نادیده می‌گیرد: «در نظر من دین چیزی نیست مگر اسباب بازی کودکان / و معتقدم گناهی وجود ندارد مگر جهل.» معاصران و جانشینان مارلو بسرعت امکانات دراماتیک ذاتی نهفته در شخصیت ماکیاولی را دریافتند. ادبیات که این موضوع را مایهٔ کار خود قرار داده است بسیار وسیع است و در اینجا کافی است به استفادهٔ شکسپیر از الگوی ماکیاولی اشاره کنیم. شخصیتی که در مجموعهٔ آثار شکسپیر بارزتر از همه تجسّد شخصی آموزه‌های ماکیاولی است ریچارد سوّم است. شکسپیر به جنبه‌های ماکیاولیستی درک خود از این پادشاه با کلماتی که در ***هنری چهارم*** (بخش سوّم، پردهٔ سوّم، صحنهٔ ۲، سطرهای ۱۸۲-۱۹۵) بر زبان دوک گلاستر جوان جاری می‌کند، به عیان اذعان می‌کند:

بله، می‌توانم لبخند بزنم، و بکُشم در عین این‌که لبخند می‌زنم؛
و فریاد رضایت برآرم از آنچه دلم را به درد می‌آورد؛
و گونه‌هایم را با اشک دروغین خیس کنم،
و چهره‌ام را به مقتضای هر موقعیّتی دگرگون کنم.
دریانوردانی را غرق خواهم کرد، بیش از هر پری دریایی؛

تماشاگرانی را خواهم کُشت، بیش از بازیلیسک؛
خطبه خواهم راند همچون نستور؛
فریب خواهم داد زیرکانه‌تر از اولیس؛
و همچون سینونی دیگر تروایی دیگر را فتح خواهم کرد؛
می‌توانم رنگی دیگر به رنگ‌های آفتاب‌پرست بیفزایم؛
برای نفعی که دارم شکل با پروتئوس عوض کنم؛
و ماکیاولی آدمکش را مکتب آموز خود کنم.
این همه را می‌توانم و نمی‌توانم تاج و تخت را به دست آورم؟
پُف، اگر هرجا، دورتر و دورتر هم باشد، به چنگش خواهم آورد.

ریچارد سوّم بیش از آن‌که سیاستمداری هدفمند باشد، انسانی غیراخلاقی است. با این همه، در فعالیت‌های ماکیاولیستیِ او سیاست در کانون قرار دارد. اما شکسپیر شخصیت ماکیاولیستی دیگری هم خلق کرده است که شرارتش صرفاً شخصی است و ربطی به سیاست ندارد: ایاگو در *اوتللو*. ایاگو دروغ می‌گوید، فریب می‌دهد، توطئه می‌چیند، و دسیسه می‌کند تا به اهداف و اغراض شخصی‌اش برسد. ایاگو با اعمال پلیدش دیگرانی را که از نظر اخلاقی از او بس فراترند وا می‌دارد پای در دام او بگذارند و بعد نابودشان می‌کند. به کلام اوتللو، ایاگو یک «نیمه شیطان» است که «روح و جسم مرا در بند کرده است.»

ایاگو نشان می‌دهد که نام ماکیاولیسم را می‌توان به هر نوع شرارت و پلیدی بست، هر نوع شرارت و پلیدی در مقیاس بزرگ. ماکیاولیست‌ها فقط در پی منافع و تمناهای خود هستند، حاضرند دروغ بگویند و فریب دهند، و از وسایل نامشروع استفاده کنند تا به اهداف خود برسند. ماکیاولیست‌ها نیّات واقعی خود را پنهان می‌کنند و نیّات شوم خود را به کلام صادقانه و خیرخواهانه می‌آرایند. ماکیاولیست‌ها در تاریکی دست به عمل می‌زنند تا دیگران از آن باخبر نشوند و بی‌آن‌که دیگران بدانند آنها را وا می‌دارند تا به نیّات شومشان جامهٔ عمل بپوشانند.

چون ماکیاولیسم در گسترده‌ترین معنایش، بنا بر فرض، مترادف بی‌اخلاقی و پلیدی و شرارت در کلّ است، هر طبقه و هر قشری می‌تواند ماکیاولیست‌های خود

را داشته باشد. از زمانی که ماکیاولی در دورهٔ الیزابت پا به صحنهٔ ادبیّات گذاشت، ادبیّات پر از چهره‌هایی بوده است که ماکیاولیست هستند یا بهره‌ای از خلق و خوی و منش او دارند. قطعاً افرادی از گروه حاکم ــ محبوبان دربار، دیپلمات‌ها، وزیران ــ را آسان‌تر از همه می‌توان ماکیاولیستی تصویر کرد. مارینلّی در ***امیلیا گالوتّی*** (۱۷۷۲) اثر گوتهولد لسینگ، شاید شناخته‌شده‌ترین چهرهٔ درباری ماکیاولیست در ادبیّات دراماتیک باشد. اما اشخاصی با رفتار ماکیاولیستی در رمان‌ها و نمایشنامه‌هایی هم یافت می‌شوند که به توصیف زندگی طبقات متوسط یا بورژوازی می‌پردازند. یکی از چهره‌های محبوب ادبیات قرن هجدهم، خویشاوند توطئه‌چین پلیدی است که می‌خواهد قهرمان صادق ساده‌دل را ویران کند. در ***تام جونز*** (۱۷۴۹) هنری فیلدینگ، به ارباب بلیفیل برمی‌خوریم که «تمام عواطفش صرفاً معطوف یک شخص [خودش] است که فقط لذّت و نفع خودش را در هر موردی در نظر می‌گیرد.» در ***مکتب رسوایی*** (۱۷۷۷) شریدان هم به جوزف سورفیس برمی‌خوریم که «سیاستش» منحرف نشدن «از مسیر درست نادرستی است.» البتّه باید گفت که همهٔ این شخصیت‌ها جلوه‌هایی از مضمون دورویی و نیرنگ‌اند.

اما انگارهٔ قرن هجدهمی ماکیاولیسم به طرح خصوصیات و اعمالی می‌پرداخت که نویسندگان به نیرنگ‌بازانی مخلوق خویش نسبت می‌دادند. اما قرن هجدهم قرنی اخلاق‌گرا بود، و معمولاً قهرمان صادق در پایان بر حریف زیرک خویش غالب می‌آمد؛ از این لحاظ ماکیاولیسمِ نویسندگان قرن هجدهمی تا حدودی معیوب است. اما یک رمان کاملاً ماکیاولیستی قرن هجدهمی وجود دارد ــ ***روابط خطرناک*** (۱۷۸۲) شودرلو دولاکلو ــ که جهانی را به تصویر می‌کشد که در آن خوبی و اخلاق به شکلی اجتناب‌ناپذیر تسلیم نیروهای شر و پلیدی، فریب و خودپرستی می‌شوند. مبارزه میان زنان و مردان برای مسلّط شدن بر یکدیگر، که محتوای رمان را تشکیل می‌دهد، با استراتژی‌ها، ترفندها، حرکت‌ها و حرکت‌های متقابلی هدایت می‌شود که شبیه کشمکش‌های سیاسی و جنگ است. باید این را هم گفت که ژولین سورل ***در سرخ و سیاه*** (۱۸۳۱) استندال پیرو همین سنّت آفریده شده است. استندال عملاً متذکّر ماکیاولیسم قهرمانش می‌شود و در سرلوحه‌های هر فصل از ماکیاولی هم نقل قول می‌آورد. با این همه، ژولین سورل در قرن نوزدهم یک استثناست؛

شخصیت‌های جداً ماکیاولیست در قرن نوزدهم کمتر و کمتر می‌شوند.

قهرمانان رمان‌های جورج مردیت (**خودپرست**، ۱۸۷۹) یا هنریک سینکیویچ (*بی‌اعتقاد*، ۱۸۹۱) خودپرست هستند اما صرفاً از روی ضعف، از روی ترس از زندگی، نه از سر قدرت. در قرن نوزدهم آن اعتقادی که به ماکیاولیسم جاذبه و افسونی می‌بخشید ــ یعنی این‌که پشت شرارت و پلیدی نیرویی شیطانی قرار دارد که سبب می‌شود شرارت و پلیدی رقیبی توانمند و برابر با خوبی باشد ــ از میان رفت. مشیّت الاهی بر حفظ شرارت و پلیدی قرار نگرفته بود و اقدامات صحیح می‌توانست شرارت و پلیدی را هرچه بیشتر به عقب براند و از میان ببرد. **فاوست** گوته (انتشار، ۱۸۰۸) را می‌توان نشانه‌ای از تغییری دانست که در قرن نوزدهم رخ داد. زیرا در **فاوست** گوته، خداوند عملاً ماکیاولیست است. خدا با حیله‌ای شیطانِ روحِ فاوست را می‌دزدد؛ شیطان که نیرویی است «که می‌خواهد بد کند اما خیر به بارَ می‌آورد» ابزاری است در دست ارادهٔ خداوندی. در فلسفهٔ هگلی هیچ چیز کاملاً منفی نیست، چون حتی آنچه به نظر کاملاً منفی می‌آید صرفاً «شعبدهٔ عقل» است. چنین درک و برداشت وحدت‌بخش و آشتی‌دهنده‌ای از فرایند تاریخ جهان با ماکیاولیسم ناسازگار است، چون ماکیاولیسم، دست‌کم در مقام یک آموزه که بر همهٔ جنبه‌های رفتار انسان تأثیر می‌گذارد، قدرتش را از اعتقاد به حذف‌ناپذیری شر می‌گیرد.

(۲) اندیشه‌های ماکیاولی مقدمهٔ بحث برای همهٔ کسانی شد که ماکیاولی را بدل به مظهر شری کردند که در همهٔ حوزه‌های زندگی توصیه به بدکاری می‌کند. اما عملاً ارتباط میان دیدگاه‌های ماکیاولی و چنین توصیه‌ای در مورد رفتار انسانی به شکل یک قاعدهٔ کلّی سست است. نوشته‌های ماکیاولی معطوف به عمل سیاسی بود؛ بنابراین، فقط تفاسیری از اندیشهٔ او را که مربوط به رفتار سیاسی است می‌توان به دیدگاه‌های او ربط داد. در ماکیاولیسم سیاسی ما پیامدهای اندیشه‌های خود ماکیاولی را می‌یابیم، اگرچه خود او شاید با همهٔ نتیجه‌گیری‌ها از اندیشه‌هایش موافقت نمی‌داشت، یا بر ساده‌سازی افراطی دیدگاه‌هایش، که رایج است، صحّه نمی‌گذاشت.

شهریار ماکیاولی خطاب به کسی نوشته شده است که می‌خواست دولتی تازه در ایتالیای تکه تکه شده بر پا کند. ظهور تدریجی و کُند حکومت مطلقه در قرون

شانزده و هفده توصیه‌های این کتاب را برای ادارهٔ امور داخلی در سرتاسر اروپا مناسب و بهنگام کرد. پادشاه مطلقه می‌کوشید به همهٔ مداخلات خارجی در امور قلمرو تحت حاکمیتش پایان دهد و قدرت خود را از تأیید اتباعش مستقل گرداند؛ این مسئله شامل به تابعیّت درآوردن کلیسا، کاستن قدرت طبقات، بی‌اعتنایی به حقوق قدیمی، و تجاوز به امتیازات هم می‌شد. چون ماکیاولی نقض تعهّدات حقوقی را در جهت حفظ خود و کسب قدرت مجاز شمرده و توصیه کرده بود، بسادگی می‌توان روح او را در پشت اعمال حاکمان مستبد و وزیرانشان دید.

در فرانسه و انگلستان اتّهام «ماکیاولیست بودن» به همهٔ افرادی بسته می‌شد که سعی در توسعهٔ قدرت سلطنتی داشتند. در فرانسه، نویسندگان **فروند** مدّعی شدند که مازارن در تلاش خود برای نابود کردن آزادی‌های کهن فرانسوی، از اندرزهای ایتالیایی‌ها و ماکیاولیست‌ها پیروی می‌کند که از آن سوی آلپ با خود به فرانسه آورده بود (کلود ژولی، ۱۶۵۲). در انگلستان، مخالفان سیاست‌های مالی و دینی چارلز اوّل این پادشاه سلسلهٔ استیوارت را مرید ماکیاولی می‌دانستند «که به شهریارش توصیه کرده بود اتباعش را با مالیات و تکالیف شاق فرو دست نگاه دارد و میانشان تفرقه بیندازد تا بتواند به میل خود هرگونه که می‌خواهد در ترس نگه دارد و وادار به متابعتشان کند.» (از جزوه‌ای مربوط به ۱۶۴۸).

علی‌الخصوص یک مسئله نام ماکیاولی را در بحث‌های سیاسی این دوره به میان آورد، و آن مسئلهٔ دین و کلیسا بود. در آن دوره معتقد بودند ماکیاولی ملحدی بوده است که دین در نظرش صرفاً ابزاری مفید در دست حاکمان بوده است. زمانی که در فرانسه گروهی از سیاستمداران گفتند که می‌توان با سیاست تسامح و تساهل در برابر دو کلیسا در یک کشور به جنگ داخلی پایان داد، این سیاستمداران بی‌درنگ ماکیاولیست خوانده شدند، یعنی افرادی که دین را تابع منافع سیاسی اینجهانی می‌کردند. زمانی که در انگلستان میان گروه‌های مذهبی مختلف بر سر این مطلب تفرقه افتاد که مذهب و کلیسا چه سهمی در سامان دادن به جامعه دارند، هر گروه گروه دیگر را به ماکیاولیسم متّهم کرد؛ خصوصاً به پرسبیتری‌ها اتّهام «پیروی از سیاست طرفدار یسوعیّت و ماکیاولیستی» زده شد. همین انتقاد ــ یعنی دنبال کردن سیاست به نام دین ــ علیه کرامول هم، پس از آن‌که Lord Protector شد، به کار گرفته

شد؛ کرامول هم در نظر مخالفان یک ماکیاولیست بود.

زمانی که در قرن هجدهم مبارزه در مورد دامنهٔ قدرت سلطنتی پایان گرفته بود و دست‌کم در قارهٔ اروپا سلطنت مطلقه به پیروزی رسیده بود، لحن‌ها تا حدودی عوض شد. منتقدان رژیم‌های موجود ـ «فیلسوفان» ـ مخالف سلطنت یا حتی استبداد نبودند؛ آنچه آنها می‌خواستند این بود که حاکم از قواعد عقل و اخلاق پیروی کند، و کارها را در جهت منافع همگان به پیش ببرد. نبرد آنها علیه خودسریِ مستبدانه بود که مردم را زندانی می‌کرد تا خواهش‌ها و تمناهای شخصی را برآورده کند، که مالیات سنگین بر مردم می‌بست تا پول‌ها را بیهوده صرف ساختن ساختمان‌های مجلل کند، که جان مردم را در جنگ‌هایی در راه اعتبار و شهرت قربانی می‌کرد، و حاکمیت کلیسا را برقرار نگاه می‌داشت تا مردم را به سکوت بکشاند و تابع گرداند. ماکیاولی از اهداف اصلی مورد حملهٔ «فیلسوفان» بود، چون مبلّغ خودخواهی غیراخلاقی بود که منجر به خودسری مستبدانه می‌شد.

ولتر اصول سیاسی ماکیاولیسم را چنین جمع‌بندی کرد: «هرکسی را که ممکن است روزی نابودت کند، نابود کن؛ همسایه‌ات را که ممکن است روزی چنان قدرتمند شود که تو را بکشد، بکش.» و دیدرو ماکیاولیسم را باختصار «هنر ظالمانه حکومت کردن» تعریف کرد. این نگاه اخلاقی به ماکیاولی بر نگاه دولت‌مردان قرن هجدهمی هم تأثیر می‌گذاشت. با آن‌که بولینگبروک، که ادبیّات سیاسی گذشته را خوب می‌شناخت، احترام زیادی برای فهم ماکیاولی از تکنیک‌های سیاسی قائل بود، «پادشاه میهن‌پرست»اش (***اندیشهٔ پادشاه میهن‌پرست***، ۱۷۴۹)، که همچون شهریار ماکیاولی با مسئلهٔ حفظ حیات سیاسی در جامعه‌ای فاسد روبه‌رو بود، حاوی ردّ جدی ماکیاولی بود چون، طبق نظر بولینگبروک، در نوشته‌های ماکیاولی میهن‌پرستی واقعی، یعنی دلبستگی به رفاه و آسایش همگان، غایب بود. البتّه مشهورترین رساله در محکومیت ماکیاولی در قرن هجدهم، رسالهٔ ***ضد ماکیاولی*** (۱۷۴۰) فریدریش کبیر بود که در آن تک تک اندرزهای ماکیاولی رد شده است.

چون ماکیاولی در کشورهای کاتولیک در طول قرون شانزده و هفده نویسنده‌ای محسوب می‌شد که کسی نمی‌بایست نوشته‌هایش را بخواند و از او صراحتاً نقل قول بیاورد، صفاتی که شخصی را در چشم مردمان این قرون ماکیاولیست می‌کرد،

قاعدتاً در وهلهٔ نخست برگرفته از تصویری بود که ضدّ ماکیاولیست‌ها پرداخته بودند. اما چون مدافعان حقوق و امتیازات کهن ماکیاولی را الهام‌بخش سیاست استبدادی جدید می‌دانستند، مخالفان آنها، یعنی مبلّغان قدرت سلطنتی، به تشویش افتادند که ببینند آیا این حملات تند علیه ماکیاولی به این معناست که این فلورانسی توجیه معقولی برای سیاست استبدادی ارائه می‌کند یا نه، و در نتیجه با دقّت به مطالعهٔ نوشته‌های او پرداختند. بنابراین، در قرن هفدهم دیگر میدان صرفاً در دست ضد ماکیاولیست‌ها نبود، بلکه کسانی هم بودند که از ماکیاولی دفاع می‌کردند و او را متفکری سیاسی می‌دانستند که بصیرت و فهم درخور توجّهی از سیاست داشته است.

در ونیز، جایی که مبارزهٔ طولانی با دستگاه پاپی در مورد مرزهای میان صلاحیّت قضایی سیاسی و صلاحیت قضایی کلیسایی در نخستین سال‌های قرن هفدهم به اوجی بحرانی رسید، ماکیاولی ظاهراً محبوبیّت زیادی داشت، و در نوشته‌های مدافعانه نسبت به موضع حکومت ونیز، خصوصاً نوشته‌های پائولو سارپی، می‌توان پژواکی از نظریّه‌های ماکیاولی را یافت. اما نخستین ارزیابی‌های علناً مثبت از نظریّه‌های ماکیاولی در فرانسه و به دست وزیران بزرگ دربار پادشاه نوشته شد که هدایت مبارزه علیه نفوذ محدودکننده و متع کنندهٔ اشراف فرانسه را به عهده داشتند: ریشیلیو و مازارن. گابریل نوده در ***ملاحظات سیاسی دربارهٔ کودتاها*** (۱۶۳۹) استدلالش را با این تز سنّتی شروع می‌کرد که «خیر جامعه» اعمالی را که صورت‌های حقوقی را نادیده می‌گیرند موجّه می‌سازد. اما پس از آن استدلال می‌کرد که این توجیه خشونت بایستی به «کودتاهایی» نظیر ترور دوک دوگیز هم تسرّی داده شود؛ سیاستمداران در عالم نظر ماکیاولی را محکوم می‌کردند، اما در عمل طبق نظریّات او عمل می‌کردند. در ***دفاعیّه‌ای برای ماکیاولی*** (۱۶۴۱) به قلم لوئی ماشون، ضدیّت تند با روحانیّت با رفعت‌بخشی به سلطنت مطلقهٔ استبدادی تلفیق شده است و حاصلش تجلیل از نظریّه‌های ماکیاولی شده است. حال و هوای دهه‌ای که در آن امپراتور آلمان ضروری دید که فرمان به قتل ژنرالش، والنشتاین، بدهد قطعاً مساعد فهم بهتری از ماکیاولی بود.

گرایش به بازشناسی ماکیاولی در مقام یک متفکر سیاسی مهم از گروهی از

نویسندگان نیرو و تأیید می‌گرفت که نگاهشان به ماکیاولی درست در نقطهٔ مقابل تفاسیری بود که ضدّ ماکیاولیست‌ها ارائه می‌دادند. این نویسندگان سیاسی ماکیاولی را مبلّغ استبداد یا سیاستِ قدرت نمی‌دانستند؛ اگر بنا را بر این بگذاریم که ماکیاولیسم گرایشی فکری است که اعمال غیراخلاقی را برای رسیدن به اهداف سیاسی روا می‌دارد، آنگاه جای تردید خواهد بود که دیدگاه این ستایندگان ماکیاولی اصلاً می‌تواند بخشی از تاریخ ماکیاولیسم باشد یا نه. متفکّران این گروه ماکیاولی را در وهلهٔ نخست مبلّغ آزادی جمهوریخواهانه می‌دانستند و **شهریار** را به دیدهٔ نوعی هشدار می‌نگریستند. **شهریار** نشان می‌داد که اگر مردم به حفاظت از آزادی خود بی‌اعتنا باشند چه بر سرشان خواهد آمد. این اندیشه که **شهریار** به این منظور نوشته شده که مردم را در برابر ظهور مستبدان هشیار کند قبلاً در قرن شانزدهم هم مطرح شده بود؛ مثلاً این نظر را می‌توان در **سفیران** (۱۵۸۵) آلبریکو جنتیلی دید، و از آن زمان به بعد، حتی در قرن بیستم، این نظر پیروان و طرفدارانی داشته است، اگرچه همهٔ مدارک موجود دربارهٔ تألیف **شهریار** نشان می‌دهند که این نظر متّکی بر هیچ دلیل و گواهی نیست. اما در زمینهٔ تاریخ شهرت و معروفیّت ماکیاولی این نظر مهم بود، چون چشم‌ها را از **شهریار** به **گفتارها** معطوف کرد و گفته شد که این کتاب حاوی نظریّات اصیل و پیام ماکیاولی است. بدین ترتیب بود که ماکیاولی اندک اندک چهره‌ای یانوسی پیدا کرد. الهام‌بخش استبداد مدافع آزادی هم بود.

کشف ماکیاولیِ جمهوریخواه در قرن هفدهم عمدتاً کار گروهی از نویسندگان سیاسی انگلیسی بود. فقط در انگلستان بود که بحث آزادانه دربارهٔ اندیشه‌های سیاسی امکان‌پذیر بود و اندیشه‌های رادیکالی که در دورهٔ «جمهوریت» پا گرفته بودند در دورهٔ «رستوراسیون» هم به حیات خود ادامه دادند. نمایندگان اصلی این اپوزیسیون «جمهوریخواهان کلاسیک» نام گرفته‌اند. آنها غرق در تحسین حکمت سیاسی کلاسیک بودند و می‌خواستند حیات سیاسی انگلستان را بر اساس اصول کلاسیک از نو سامان دهند. آنها مجذوب نوشته‌های ماکیاولی شده بودند چون او اگر نه یگانه نظریه‌پرداز سیاسی جمهوریخواه در دوران مدرن، دست‌کم در شمار معدود نظریه‌پردازان سیاسی از این دست بود. علاوه بر این، آنها ماکیاولی را مهمترین انتقال‌دهندهٔ تعالیم کلاسیک به جهان مُدرن می‌دانستند. دلایل خاص‌تری هم برای

علاقهٔ آنان به ماکیاولی وجود داشت. پافشاری او بر ضرورت بازگشت به آغاز، یعنی به «اصول»، با نقشهٔ آنان برای بازسازی جامعه بر بنیانی تازه همخوانی داشت. و ماکیاولی انگارهٔ حکومت مختلط را ستوده بود، حکومت مختلطی که فکر می‌کردند می‌تواند انگلستان را از یک جنگ داخلی دیگر میان دو قطب افراطی در امان دارد. برای همین جیمز هرینگتون، نویسندهٔ **جمهوری اوسیانا** (۱۶۵۶)، ماکیاولی را «شهریار سیاستمداران» می‌خواند و در نظر هنری نویل، نویسندهٔ **افلاطون احیا شده**، ماکیاولی «ماکیاولی الاهی» بود.

اگرچه تأکید خاصی که این نویسندگان بر اندیشه‌های ماکیاولی می‌گذاشتند مشروط و مقیّد به موقعیّت سیاسی در انگلستان بود، دیدگاه‌های آنان نشان می‌دهد که در زیر لایهٔ سطحیِ انتقاد و حمله به ماکیاولی، در زمینهٔ سیاست دانشجویانی بودند که می‌فهمیدند می‌توان چیزهای زیادی از ماکیاولی آموخت چون دیدگاه‌هایش مبتنی بر مشاهدات دقیق و واقع‌بینانه‌ای در زمینهٔ زندگی سیاسی است. این نگرش را می‌توان تا بیکن دنبال کرد که در **فزونی دانش** (۱۶۲۳، کتاب هفتم، فصل دوّم) اعتراف می‌کرد که «ما بسیار مدیون ماکیاولی و دیگر نویسندگانی از این دست هستیم که آشکارا و بی‌مجامله آنچه را که مردمان می‌کنند اعلام یا توصیف می‌کنند، و نه آنچه را که مردمان باید بکنند.»

این جنبه از نوشته‌های ماکیاولی نمی‌توانست بر متفکران سیاسی بزرگ قرن هجدهم تأثیر نگذارد. در نظر هیوم، ماکیاولی «نابغه‌ای بزرگ» بود؛ مونتسکیو به‌کرّات و با تأیید به دیدگاه‌های ماکیاولی ارجاع می‌داد. این متفکران قرن هجدهمی از غیراخلاقی بودن ماکیاولی بدشان می‌آمد، اما می‌گفتند تأکید گذاشتن بر کارآیی سیاسی اعمال غیراخلاقی بیشتر کار نویسندگان بعدی بوده است و نه خود ماکیاولی. آنها ماکیاولی و ماکیاولیسم را از هم جدا می‌کردند و تأکید داشتند که خود ماکیاولی عاشق آزادی بوده است. دیدرو، که در **دایرة‌المعارف** ماکیاولیسم را «نوع نفرت‌انگیزی از سیاست» خوانده بود که «می‌توان باختصار آن را هنر ظالمانه حکومت کردن توصیف کرد»، در عین حال در مقالهٔ خود دربارهٔ ماکیاولی گفته بود که هدف از نگارش **شهریار** تصویر کردن وحشت‌های استبداد بوده است: «ببینید در اینجا آن جانور وحشی را که خودتان را تسلیمش کرده‌اید.» این تقصیر خوانندگان بود

که «یک نوشتهٔ طنز را با مدح به اشتباه می‌گرفتند.»

بنابراین، در اواخر قرن هجدهم تصویر ماکیاولی دیگر تصویری پیچیده و حتی متناقض شده بود. تضادّ میان ماکیاولی شیطان صفت که مارلو به صحنه برده بود و ماکیاولی دانا و زیرک که در *اگمونت* (۱۷۸۸) گوته پدیدار می‌شود آموزنده است. ماکیاولیِ گوته می‌دانست که مردم نیاز دارند در سیاست دروغ بگویند و فریب دهند، اما در عین حال این را هم می‌دانست که اگر احساسات واقعی مردم نادیده گرفته شود، چنین اقداماتی تأثیر زیادی نخواهند داشت. نمی‌توان اعتقادات دینی را بر مردم تحمیل کرد یا با نخوت و تکبّر از بالا با آنها برخورد کرد. ماکیاولی گوته تلویحاً می‌گوید که ماکیاولیسم ضروری و مناسب است صرفاً به این دلیل و صرفاً تا زمانی که حاکمان حقوقی برای مردمشان قائل نیستند. در دورانی تازه که مردم قدرت خواهند گرفت سیاست ماکیاولیستی دیگری محلّی از اعراب نخواهد داشت؛ *اگمونت* در ۱۷۸۷، دو سال پیش از انقلاب فرانسه، نوشته شد.

(۳) زمانی که فریدریش دوّم پروس درگیر مبارزه برای فزون‌خواهی پروسی شد، روسو گفت که شایستهٔ یک مرید ماکیاولی این است که زندگی سیاسی‌اش را با رد ماکیاولی آغاز کند. *ضد ماکیاولی* فریدریش را غالباً ریاکارانه خوانده‌اند، اما این اتهام منصفانه نیست. فریدریش در کتاب *ضد ماکیاولی* خود خاطر نشان کرده بود که تجربهٔ سیاسی ماکیاولی از صحنه‌ای نشأت گرفته بود که در آن شهریاران «در واقع صرفاً هرمافرودیت‌های حاکمان و افراد هستند؛ آنها فقط با نوکرانشان است که نقش اربابان بزرگ را بازی می‌کنند.» فریدریش منکر این بود که این جهان ایتالیایی امیرنشین‌های کوچک می‌تواند الگویی برای هدایت سیاست باشد. او فکر می‌کرد تمیز گذاشتن میان توطئه‌چینی حقیرانه، که خاص دولت‌های کوچک است، و اهداف موجّه قدرتی بزرگ که می‌خواهد بسط و گسترش پیدا کند امری ضروری است.

در دوران فریدریش این نظریه که دولت‌های قدرتمند حق دارند خود را گسترش دهند و منافعشان را با هر وسیلهٔ ممکن دنبال کنند نظریه‌ای عموماً پذیرفته شده بود. ماکیاولی بی‌تردید در بسط و گسترش این اندیشه‌ها بیشترین سهم را داشت. اما به دلیل سوء شهرت او در قرون شانزده و هفده بُردن نام او مناسب به نظر نمی‌آمد، و در نتیجه نام ماکیاولی از بسط اندیشه‌ای که با اندیشه‌های او پیوند نزدیکی داشت

جدا ماند ــ یعنی نوع رویکرد به سیاست خارجی.

یکی از نقاط عزیمت برای پروراندن اندیشه‌های تازه دربارهٔ ماهیّت سیاست خارجی این تز ماکیاولی بود که عامل تعیین‌کننده در سیاست قدرت است نه عدالت؛ و برای وصول به اهداف سیاسی استفاده از زور، خشونت، و حتی جنایت مجاز است. بحثی که در پی‌آمد بر این مسئله متمرکز بود که آیا حدودی برای اِعمال زور در مبارزه میان دولت‌ها و کشورها متصوّر هست یا نه، و اگر چنین است این حدود کدامند. در این پرورش اندیشه‌های تازه در زمینهٔ سیاست خارجی مفهوم حیاتی انگارهٔ «تدبیر دولت» بود که القاکنندهٔ این مطلب بود که روابط میان دولت‌ها قواعد خاص خودش را دارد که متفاوت از قواعدی است که رفتار انسان را در سایر حوزه‌های زندگی معین می‌کنند. اگرچه برخی گفته‌های ایتالیایی‌های دوران ماکیاولی این تصوّر را به دست می‌دهند که آنها می‌دانستند در امور مربوط به دولت اعمالی ممکن است ضروری باشند که در سایر حوزه‌های فعالیت انسانی روا و مجاز نیستند، اما اصطلاح «تدبیر دولت» نه در نوشته‌های ماکیاولی به‌کار رفته است و نه در نوشته‌های اوایل قرن شانزدهم به طور کلّی. این اصطلاح در نیمه‌های قرن شانزدهم بود که به‌کار رفت و سریعاً رواج یافت. این اصطلاح هم در کوچه و بازار به گوش می‌خورد و هم در اتاق‌های مشاوران دولت و حاکمان؛ مثلاً در همان اوایل کار، در ۱۵۸۴، جیمز چهارم اسکاتلند به شورای مشورتی‌اش اعلام کرد که «فقط بنا به مصلحت دولت ازدواج کرده است تا برای پادشاهی‌اش وارثی فراهم کند.»

در اصل معنای «تدبیر دولت» چیزی بسیار متفاوت از انگارهٔ «مصلحت دولت» رایج در قرون وسطا نبود، انگاره‌ای که به حاکم اجازه می‌داد در صورتی که نقض قوانینِ نهاده برای اهداف روحانی والاتری چون نظم اجتماعی ضروری باشد چنین کند. اما اندیشهٔ تدبیر یا مصلحت در دوران مدرن به نحو شگفتی دگرگون شد. کشمکش‌های دینی قرون شانزده و هفده ــ یا دقیق‌تر بگوییم، خستگی ناشی از این کشمکش‌ها ــ سبب پیدایش این نظر شد که یک دولت واحد می‌تواند در برگیرندهٔ پیروان کلیساهای مختلف باشد و سیاست اصولی خاص خود و مستقل از اصول دین داشته باشد. سیاست قانون خودش را دارد، و آن قانون فقط نفع دولت است.

علاوه بر این، ظهور استبداد منجر به اینهمانیِ شهریار و دولت شد. نفع حاکم بدل به مصلحت دولت شد. با این همه، خط فاصلی کشیده شد میان آن دسته از اهداف سیاسی که در آنها نفع شهریار با منافع کلّ مجموعهٔ سیاسی مطابقت داشت و آن دسته از جاه‌طلبی‌هایی که فقط ناشی از تمنّاهای شخصی وهوس‌های دلبخواهی شهریار بودند. این دوّمی به عنوان نشانهٔ جباریّت نفی شد.

از دل این مفروضات ادبیات گسترده‌ای در مورد منافع دولت و منافع شهریار بیرون آمد و پرورانده شد. نویسندگان این مکتب می‌کوشیدند معیارهایی را برای تمیز میان منافع واقعی و کاذب تثبیت کنند و عواملی را معین کنند که شاخص منافع واقعی دولت بودند. چون پیش‌فرض این متفکران این بود که سیاست حوزه‌ای خودمختار است، تأمّلات و نظرورزی‌ها در مورد منافع دولت چیزی جز محاسباتی بر حسب سیاست قدرت نبود. آنها دل‌مشغول عواملی بودند که می‌توانستند متضمّن قدرت دولت باشند و کسب قدرت را مقدور سازند: جمعیّت، موقعیّت جغرافیایی، منابع مالی، وضع نظامی، و رابطه با همسایگان. در قرون هفده و هجده نوشته‌های مربوط به مصلحت دولت و منافع دولت بخش عمدهٔ ادبیّات سیاسی موجود را تشکیل می‌دادند.

نفوذ و تأثیر شگرف ماکیاولی بر تکوین و تحوّل این اندیشه‌ها کاملاً آشکار است. او اعلام کرده بود که سیاست بایستی در جهت اهداف خالصاً سیاسی برای افزایش قدرت مجموعهٔ سیاسی هدایت شود. بنابراین، ماکیاولی در وارد کردن عنصری به نظریهٔ مصلحت دولت که آن را از مفهوم قرون وسطایی قدیمی‌تر آن جدا می‌کرد و در آن مصلحت دولت همچنان تابع ارزش‌های غیرسیاسی یا فراسیاسی بود نقش کلیدی داشت. تأکید بر رقابت برای کسب قدرت، قدرتی که عامل محوری در حیات سیاسی بود، کاملاً ماکیاولیستی بود، هرچند در نوشته‌های خود ماکیاولی واژهٔ دولت (stato) به معنای مُدرن آن که در برگیرندهٔ سرزمین، حاکم، و اتباع است بندرت به‌کار برده شده است. «شهریار» ماکیاولی می‌بایستی فقط با «دولت» یکی و مترادف شمرده شود تا بتوان در نوشته‌های او بحثی جدّی دربارهٔ مصلحت دولت یافت.

اگرچه کسانی که دربارهٔ منافع دولت قلم می‌زدند به دِین خود به ماکیاولی اذعان

نمی‌کردند، و حتّی با حمله به او این دینشان را پنهان می‌داشتند، نوشته‌های آنان نشان می‌دهد که بدقّت آثار ماکیاولی را خوانده بودند. جووانی بوترو، که *تدبیر دولت* (۱۵۸۹) او یکی از نافذترین و تأثیرگذارترین آثار اولیه دربارهٔ این مسئله بود، این تز ماکیاولی را پذیرفت که هیچ تکیه‌ای نباید به پیمان‌ها و معاهدات کرد. ترایانو بوکّالینی (۱۵۵۶-۱۶۱۳) در *ترازوی سیاست* بر بسیاری از تزهای ماکیاولی شرح و تفسیر نوشت و ماکیاولیستی‌ترین تفسیر را از خویشکامی به دست داد: «خویشکامیْ جبّارِ واقعیِ روحِ جبّاران و شهریارانی است که جبّار نیستند.» اگرچه پائولو پاروتا (۱۵۴۰-۱۵۹۸) در *گفتارهای سیاسی* اعلام کرد که ماکیاولی «در فراموشی همیشگی دفن شده است»، اما در بسیاری مسائل توافقش را با او عیان ساخت و اذعان کرد که کارهای شهریاران را با قواعدی کاملاً متفاوت از قواعد فیلسوفان باید سنجید.

دو قرن بعد، در قرن هجدهم، در بحث راجع به موقعیّت سیاسی در اروپا، در آثار تاریخی، در وصیّت‌نامه‌های جعلی منسوب به حاکمان و دولت‌مردان، و در جزوه‌های سیاسی، همه و همه، مسئلهٔ مصلحت دولت و منافع شهریاران محور استدلال‌ها شد؛ در آن زمان نام ماکیاولی دیگر نادیده گرفته نمی‌شد و بحث دربارهٔ او به سکوت برگزار نمی‌شد. اما ربط یافتن نام او به اندیشه‌های این مکتب تفکّر سیاسی باعث شهرت و خوش‌نامی ماکیاولی در میان «فیلسوفان» و اصلاح‌طلبان نشد. آنها سخت منتقد شیوهٔ هدایت سیاست خارجی در این دوره بودند. آنها هیچ وجهی در جنگ برای کسب و بسط قدرت نمی‌دیدند، و پولی راکه صرف نگاهداری ارتشی بزرگ می‌شد مانعی در راه رفاه اقتصادی مردم می‌دانستند. اینها ویژگی‌های «رژیم کهن» بود که می‌بایستی حذف شوند. ماکیاولی در مقام استاد هنرِ «مصلحت دولت» به «رژیم کهن» پیوند داده شد.

شاخص‌ترین نمایندگان سیاست‌های منفور «رژیم کهن» دیپلمات‌ها بودند ــ یا «وزیر مختار»ها، نامی که در آن زمان به دیپلمات‌ها داده می‌شد. اینان هدف خاص حملهٔ نویسندگان اصلاح‌طلب قرن هجدهم قرار گرفتند که در توصیفات خود از فعالیت‌های دیپلماتیک به وزیر مختارها ویژگی‌های ماکیاولیستی می‌بخشیدند. این *وزیر مختارها، بنا به گفتهٔ ژ. ف. ترون، «هنرِ سیاهِ پوشاندنِ خود در خرقهٔ کتمان و*

ریاکاری» را می‌پروراندند؛ اینان چون فاقد صراحت و صداقت بودند «رقیبان ریاکاری» لقب گرفته بودند (میرابو). ماکیاولیست‌ها، چنان‌که پیشتر هم گفتیم، در میان همهٔ گروه‌ها و صنوف یافت می‌شوند. اگر این صفت به شکل خاص به یک حرفه بخواهد اطلاق شود آن حرفه دیپلماسی است، و در نظر عموم این وضع از قرن هجدهم تاکنون به همین منوال مانده است.

در سال پایانی قرن هجدهم، ترجمهٔ فرانسوی آثار ماکیاولی با مقدمهٔ ت. گیروده منتشر شد. گیروده در «رژیم کهن»، در انقلاب، و سرانجام در دورهٔ دیراکتوار در مناصب عالی خدمت کرده بود. گیروده با تأکید بر مخالفت ماکیاولی با روحانیت و ناسیونالمیش به جنبه‌های مختلف اندیشهٔ ماکیاولی اشاره می‌کند، که یکی از آنها خوانندگان را در گذشته به هیجان می‌آورد، و آن دیگری ذهن پژوهندگان ماکیاولی را در آینده به خود مشغول داشت، هرچند آن جایگاه برجسته‌ای که به این دو اندیشه داده شده بود پژواکی از اندیشه‌های انقلاب فرانسه بود. اما شگفت‌ترین و جالب‌ترین ویژگی در کار گیروده، تلاش او برای آشتی دادن آن ویژگی‌های متناقض اندیشهٔ ماکیاولی بود که در طول قرن هجدهم به شکلی حادّ در تضاد با هم قرار گرفته بودند:

> ماکیاولی با عشق روشنفکرانه‌ای که به آزادی داشت، می‌دانست که انسان‌ها، که در جامعه به هم پیوند خورده‌اند، در وهلهٔ نخست برای این گرد هم می‌آیند که شاد و خوشبخت باشند، و نه فقط برای این‌که آزاد باشند... آنها عملاً به تجربه دریافته‌اند که آزادی وسیله است و نه هدف... دریافته‌اند که خیر اصلی رفاه دولت و کشور و خوشبختی و شکوفایی مردم کشور است که ممکن است آزادی بی حد و حصر برای مدّتی به آنها صدمه بزند؛ حال حدّ و حصر گذاشتنِ موقّتی برای آزادی آنها به این معنا نیست که آنها تبدیل به برده یا آدم‌های بزدل می‌شدند، بلکه فقط ثابت می‌کند که ما همیشه مثل مجانین آزاد نیستیم.

III. ماکیاولیسم در جهان مُدرن

جای بسی تردید است که ماکیاولیسم پس از افول و سقوط «رژیم کهن» بر جای مانده باشد. این حرف به این معنا نیست که از علاقه به ماکیاولی کاسته شده یا این

علاقه مرده باشد؛ به‌عکس، در قرون نوزده و بیست ادبیّات گسترده‌ای دربارهٔ ماکیاولی و اندیشه‌اش تولید شد، اما ماهیّت علاقه به ماکیاولی تغییر یافت.

در قرون پیش، اندیشه‌های ماکیاولی به چشم هستهٔ نظامی نگریسته می‌شد که اهمیت عملی برای هر نوع عمل سیاسی و رفتار بشری داشت. با دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی ناشی از انقلاب فرانسه، ماکیاولیسم محیط مساعد برای جرقّه پراکنی‌اش را از دست داد.

نگاه سکولاریزه به جهان، که غالباً با اعتقاد خوشبینانه به پیشرفت همراه بود، می‌توانست اعمال شرورانه را نتیجهٔ شرایط یا روان‌شناسی غریب و غیرعادی بداند. اما آن نگاه احترام‌آمیز توأم با ترس به قدرت شیطانی شرور که سبب شده توصیه‌های ماکیاولی هم نفرت‌انگیز و هم درعین حال وسوسه‌کننده به نظر بیاید، با این نگاه از میان رفت.

بر همین وجه، پس از انقلاب فرانسه، جباریّت و استبداد به نظر می‌آمد که مربوط به گذشته‌ای از دور خارج شده است. با این‌که پیشروی به سوی حاکمیّت کاملاً دموکراتیک مردم کُند بود، و با این‌که یک قانون اساسی مکتوب، که حدود و دامنه و اَشکال مداخلهٔ حکومتی را محدود می‌کرد و حقوق انسان‌ها را معین می‌کرد، ویژگی پذیرفتهٔ جامعهٔ سیاسی متمدّن شده بود، بسیاری از نصایح ماکیاولی به شهریارش که نویسندگان ماکیاولیستی چون نوده و ماشون بسطش داده بودند، دیگر مدخلیّت خود را از دست داده بودند.

سرانجام، پس از ظهور ناسیونالیسم، دیگر نظریّه‌های ماکیاولیستی دربارهٔ استفادهٔ نامحدود از زور در امور خارجی چندان دافعه‌برانگیز نبودند. اگر ملّت و دولت ملّی تجسّم ارزش‌های برین اخلاقی بود و فرد می‌توانست در محدودهٔ ملّتی نیرومند به اهداف اخلاقی خودش برسد، پس استفاده از زور برای حفظ حیات ملّت کاملاً قابل توجیه بود و دیدگاه‌های ماکیاولی دیگر به نظر افراطی و توجیه‌کنندهٔ حق نامحدود قوی بر ضعیف نمی‌آمدند. در این جوّ سیاسی متفاوت و دگرگون شده، مردم دلشان می‌خواست عواقب اندیشه‌های ماکیاولی را به حداقل برسانند، نه این‌که با رادیکالیسمی بی‌رحمانه با آنها رویارو شوند. ماکیاولی به دلیل درخواستی که در فصل پایانی ***شهریار*** برای آزادی ایتالیایی‌ها از

دست بربرها مطرح کرده بود، بدل به پیامبر عصر ناسیونالیسم شد، و غیراخلاقی بودن آموزه‌های او بر اساس وضعیّت نومیدکننده و اسفبار سیاسی ایتالیا توضیح داده شد: وضعیت سیاسی ایتالیا چنان نومیدکننده و اسفبار بود که ماکیاولی ناچار شده بود برای علاجش سمّ تجویز کند. اینها سخنان مورّخ آلمانی، لئوپولد فون رانکه، است.

در جو سیاسی متفاوت و دگرگون شدهٔ قرن نوزدهم، و با پیدایش نگاهی تازه و متفاوت به سیاست داخلی و امور خارجی، ماکیاولیسم ظاهر یک نظام فکری منسجم را از دست داد. این نکته را می‌توان به خوبی در نحوهٔ استفاده از واژه‌های «ماکیاولیستی» و «ماکیاولیست» در ادبیات قرن نوزده و قرن بیست مشاهده‌کرد. اگر در ذهن خود مرور کنیم که در دوران مُدرن واژهٔ «ماکیاولیست» به چه معناهای متفاوت و حتی متناقضی به کار رفته است، دچار حیرت می‌شویم.

منطقی است و با تاریخ ماکیاولیسم سازگار است که آن دسته از ویژگی‌های جامعهٔ سیاسی مُدرن که هنوز ردّی از «رژیم کهن» را با خود دارند غالباً «ماکیاولیستی» خوانده می‌شوند. دیپلمات‌ها همیشه مظنون به ماکیاولیست بودن هستند و آمریکایی‌ها در دوران وودرو ویلسون کل نظام سیاست خارجی اروپایی را که متکی بر فرض خودفرمانی است واجد عنصری ماکیاولیستی می‌دانستند. بر همین وجه، دولت‌مردانی که شیوهٔ اقتدارگرایانه دارند معمولاً شاگرد ماکیاولی خوانده می‌شوند؛ در قرن نوزدهم، هم مترنیخ و هم بیسمارک ماکیاولیست لقب گرفتند.

از اینجا تا رسیدن به دیدگاهی که هر مانور سیاسی زیرکانه را ماکیاولیستی لقب می‌دهد یک گام کوتاه بیشتر راه نیست. و خواندن زندگی‌نامه‌های سیاسی، مثلاً زندگی‌نامهٔ **هیوئی پی. لانگ** (۱۹۶۷) به قلم تی. هری ویلیامز، یا شماره‌های مختلف ***امریکن هیستوریکال ریویو*** مثال‌های فراوانی از این دست فراهم می‌آورد.

البتّه زیرکی مایهٔ بی‌اعتمادی است چون آدم زیرک مورد سوءظن است که چیزی را پنهان می‌کند و کاملاً صادق و صریح و گشاده نیست. خلاصه، آدم زیرک رفتارش بسیار شبیه رفتاری است که از ماکیاولیست‌ها انتظار می‌رود. و در واقع «ماکیاولیست» و آدمِ «زیرکِ موذی» غالباً به یک معنا به کار می‌روند. مفهوم «ماکیاولیست» چنان دو پهلو و گنگ شده است که همهٔ کارها و فعالیت‌های انسانی

که به قصد رسیدن به مقصود با کنار گذاشتن همهٔ ملاحظات انسانی یا اخلاقیِ اضافی انجام می‌گیرد «ماکیاولیستی» خوانده می‌شود؛ بنابراین، سوداگران قاعدتاً یک استراتژی ماکیاولیستی دارند. استفاده از تمهیدات و تجهیزات فنی، چون ویژگی‌های انسانی یا اخلاقی را به عواملی محاسبه‌پذیر می‌کاهند، غالباً ماکیاولیستی ارزیابی می‌شود. در دههٔ ۱۹۶۰ می‌شد به هرچیزی که غلط یا غیرانسانی تلقی می‌شد برچسب ماکیاولیستی زد.

اگر اندیشهٔ ماکیاولیسم در قرن نوزدهم انسجام و معنایش را از دست داد، رشد دانشوری و خصوصاً دانشوری تاریخی، علاقه به ماکیاولی را حفظ و شاید هم تشدید کرد؛ اما این دلبستگی‌های دانشورانه ماکیاولی را از ماکیاولیسم جدا کرد و ماکیاولی را در پرتوی کاملاً تازه قرار داد.

کتاب‌های تاریخی در مورد ماکیاولی دو خط تحقیقاتی را دنبال می‌کنند. یک خط به دنبال تعیین جایگاه او در سیر تحول اندیشهٔ سیاسی است. و خط دیگر در پی بازیابی او در مقام چهره‌ای متعلق به عصر خویش، رنسانس ایتالیایی، است. در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی ربط اندیشهٔ او به نظریه‌پردازان کلاسیک و قرون وسطایی روشن شده است، و تحقیقات تفصیلی تأثیر اندیشهٔ او را بر متفکران سیاسی بعدی، نظیر مونتسکیو، یا حتی متفکران اخیرتر، نظیر گائتانو موسکا یا آنتونیو گرامشی، مشخص کرده است. پژوهش در مورد ماکیاولی در مقام چهره‌ای متعلق به دورهٔ رنسانس منجر به فهم بهتر محیط سیاسی و اجتماعی دوران او شده است، محیطی که هدف اصلی نوشته‌های او بود؛ اینک روشن شده است که تفاوت میان اهداف واقعی او و اهدافی که نسل‌های بعدی به او نسبت می‌دادند تفاوتی جدّی و بارز بوده است. چون این تحقیقات دانشورانه ماکیاولی را همچون یک ایتالیایی دورهٔ رنسانس یا همچون حلقه‌ای در سیر تحولی اندیشهٔ سیاسی تصویر کرده‌اند، و چون این تحقیقات ماکیاولی را در بستری تاریخی نشانده‌اند، سبب شده‌اند ماکیاولیسم در مقام نظامی با اعتبار همیشگی و دارای کاربرد در همهٔ زمان‌ها رو به افول بگذارد.

از سوی دیگر، نگرش دانشورانه، ماکیاولی را در آغاز یک دورهٔ تحوّلی جای داده است، تحوّلی که به دوران مُدرن کشیده شده است. نشان داده شده است که ماکیاولی به بسیاری از مسائل مربوط به تکنیک‌های سیاسی ــ کنترل توده‌ها با کمک

روان‌شناسی، نقش توده‌ها ـ پرداخته است، مسائلی که امروز، آنها را از عوامل اساسی در هر جامعهٔ سیاسی می‌دانند و در نتیجه تبدیل به موضوع‌های پژوهشی جدّی در زمینهٔ تکوین و تحول علوم سیاسی شده‌اند. علاوه بر این، چون اکنون تصور بر این است که رنسانس سرآغاز دورهٔ مُدرن بوده است، ماکیاولی در مقام نمایندهٔ نوعیِ این دوران بدل به طلایه‌دار انسان مُدرن شده است. عملاً این خود ماکیاولی نبود که طلایه‌دار انسان مُدرن تلقی می‌شد، بلکه بیشتر تصویری بود که او از چزاره بورجا ساخته بود ـ شخصیتی که خود را از بند اخلاق قراردادی رهانیده بود و زندگی آزادی طبق غرایز طبیعی‌اش داشت. این نظر نیچه راجع به چزاره بورجا بود، شخصیتی که از *شهریار* ماکیاولی برگرفته بود. بنابراین، حتی در تلاش‌های دانشورانهٔ مُدرن، ماکیاولی همچنان گره خورده به دلبستگی‌های زندگی امروزین مانده است ـ اگرچه این پیوندی دور و سست است.

این نکته مهمّ است زیرا تأثیر خاص خود را بر فصل آخر و اخیر تاریخ ماکیاولیسم دارد، یعنی ربط ماکیاولیسم به توتالیتاریسم قرن بیستمی. دیکتاتورهای فاشیست دوست داشتند ماکیاولی را استادی بخوانند که ماهیت واقعی سیاست را درک کرده بود؛ موسولینی اقرار می‌کرد که دوست دارد رساله‌ای دربارهٔ ماکیاولی بنویسد. اما نشانه‌ای در دست نیست که بر اساس آن بتوان گفت هیتلر یا موسولینی شناخت ملموسی از نوشته‌ها یا اندیشه‌های ماکیاولی داشتند. آنها بیشتر تحت تأثیر اندیشهٔ پیروزی ضروری قوی بر ضعیف بودند که اندیشه‌ای برگرفته از داروینیسم اجتماعی بود. البتّه در ذهن عموم این نظریّه‌ای بود که ماکیاولی پیشتر عرضه‌اش کرده بود. رهبران فاشیست تظاهر می‌کردند که پیرو فلسفهٔ نیچه هستند و چزاره بورجا را الگوی ابرمرد نیچه‌ای می‌دانستند. در سازمان حزبی آنها و در نظام حکومتی‌شان مفهوم نخبگان مفهومی حیاتی بود، و ماکیاولی را یکی از نخستین متفکران سیاسی به حساب می‌آوردند که این مسئله را مطرح کرده و بدان پرداخته بود.

شاید در این بستر بود که آنها به ماکیاولی توجّه نشان دادند. اینان اندیشه‌های بنیادین جنبش‌های فکری زمانشان راکه ذهنشان را قالب زده بود به ماکیاولی نسبت می‌دادند، و چنین کاری را مناسب می‌دیدند زیرا دلشان می‌خواست سیاست‌ها و نظامشان را تحت لوای نام این فلورانسی کبیر به پیش ببرند. اعتقاد به وجود رابطه‌ای

میان ماکیاولی و اندیشه‌ها و سیاست‌های دیکتاتورهای توتالیتر مُدرن خبط و خطا و سوء تفاهم است. اما باید این را هم گفت که تاریخ ماکیاولیسم به همان اندازه که تاریخ تأثیر اندیشه‌های واقعی ماکیاولی است تاریخ سوء تفاهم‌ها هم هست.

منابع

Machiavelli's principal works – the *Principe*, the *Discorsi*, and the *Istorie Fiorentine* – were first printed in Rome in 1531, but before they were printed, they circulated in manuscript copies, and throughout the sixteenth century, handwritten copies remained as important for the spread of Machiavelli's ideas as printed editions; on this, see Adolf Gerber, *Niccolò Machiavelli. Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen Seiner Werke im 16. und 17. Jahrhundert* (1913; reprint Turin, 1962), although since the appearance of Gerber's book in 1913. additional handwritten copies of the *Principe* and the *Discorsi* have been discovered. The classical work on the history of Machiavellism is Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson* (1924; Munich, 1960), trans. D. Scott as *Machiavellism* (New Haven, 1957). The older work of Charles Benoist, *Le machiavélisme*, 3 vols. (Paris, 1907–36), has now become obsolete although its references to source materials remain valuable. Of a somewhat different character is the book by Giuliano Procacci, *Studi sulla Fortuna del Machiavelli*, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea (Rome, 1965), which investigates the developments of Machiavelli scholarship rather than the history of the influence of Machiavelli's ideas.

On the intellectual developments in the Middle Ages foreshadowing Machiavellism and the doctrine of reason of state, see Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought* (Princeton, 1964).

For the developments from the later Middle Ages to the seventeenth century, see Rodolfo de Mattei, *Dal premachiavellismo all'anti-*

machiavellismo, Biblioteca Storica Sansoni, Nuova serie XLVI (Florence, 1969), and the periodical *Il Pensiero Politico*, 1, No. 3 (Florence, 1969); this issue is devoted to Machiavellism and anti-Machiavellism in the sixteenth century.

For the attitude of the eighteenth century to Machiavelli and Machiavellism, see Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York, 1966), and Felix Gilbert, "The 'New Diplomacy' of the Eighteenth Century," *World Politics*, 1 (1951), 1–38.

For reason of state and for the change in the views on Machiavelli in the nineteenth century see the article by Albert Elkan, "Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts," *Historische Zeitschrift*, **119** (Munich and Berlin, 1919), 429–58; for more recent examples of the application of reason of state, see Alfred Vagts, "Intelligentsia Versus Reason of State," *Political Science Quarterly*, **84** (1969), 80–105.

There are a number of studies on the influence of Machiavelli and on Machiavellism in individual states: for Venice, see William J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty* (Berkeley and London, 1968); for France, see the survey by Albert Cherel, *La pensée de Machiavel en France* (Paris, 1935); and for the crucial second half of the sixteenth century, see Vittorio De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico irFranciaX durante le guerre di religione*, Vol. I, *1559–1572* (Naples, 1959), and Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship; Language, Law, and History in the French Renaissance* (New York, 1970); for England, see Felix Raab, *The English Face of Machiavelli* (London and Toronto, 1964); and for detailed investigations of Machiavelli's influence on individual writers, see George L. Mosse, *The Holy Pretence* (Oxford, 1957); H. Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli* (London, 1940); and the article by J. G. A. Pocock, "Machiavelli, Harrington, and the English Political Ideologies in the

Eighteenth Century," *William and mary Quarterly*, 3rd series, **22** (1965), 549–83.

For a recent bibliography, see the article by Richard C. Clark, "Machiavelli: Bibliographical Spectrum," *Review of National Literatures*, I (1970), 93–135.

Also of interest is S. E. Hyman, *Iago; Some Approaches to the Illusion of His Motivation* (New York, 1970).

لیبرالیسم

جان پلامناتز

مقدمه

دلمشغولی فرد لیبرال به جنبه‌هایی از آزادی است که صرفاً در دوران مُدرن و پس از رنسانس و اصلاح دینی اهمیّت یافته‌اند. البتّه چنین نیست که اندیشهٔ آزادی نزد فرد لیبرال بی‌ارتباط به اندیشه‌های قدیمی‌تر آن باشد، چون برآمدن اندیشهٔ آزادی لیبرالی در غرب، گسستی جدّی از گذشته نبود. علل برآمدن این اندیشه، همان قدر که فکری و فرهنگی هستند، همان قدر نیز اجتماعی و اقتصادی هستند. یک اندیشه ــ یا در این مورد خانواده‌ای از اندیشه‌ها ــ اجداد ایدئولوژیکی و نیز شرایط اجتماعی خودشان را دارند که برای تولّد آن ضروری و مناسب هستند.

اندیشه (یا اندیشه‌های) لیبرالیِ آزادی در بخشی از دنیا سر برآورد که سخت متأثّر از فلسفهٔ یونانی، درک و برداشت‌های رومی از قانون، و دینی بود که بر نزدیکی رابطهٔ انسان با خدا صحّه می‌گذاشت.

این را که خارج از غرب تا چه حدودی فلسفه‌هایی از نوع فلسفهٔ یونانی (که می‌خواست اندیشه‌های انسان دربارهٔ خودش، فرایندهای تفکرش، و ورزه‌های اجتماعی‌اش را بشکافد و تعریف کند)، یا درک‌ها و برداشت‌هایی از قانون شبیه درک‌ها و برداشت‌های رومی، یا مذاهبی جداً خصوصی و شخصی مثل مسیحیت

وجود داشت، ما نمی‌دانیم؛ امّا نمی‌توان منکر شد که این چیزها ــ اگر صحبت را فعلاً به چیزهای ایدئولوژیکی محدود کنیم ــ تأثیر عمیقی در چگونگی تفکّر ما در غرب دربارهٔ آزادی داشت. این شیوه‌های تفکّر دربارهٔ آزادی در میان ما مشترک است و این شیوه‌ها لیبرالی هستند ــ چنان‌که بعداً نشان خواهیم داد ــ هر چند امروزه افراد بسیاری هستند که به همین شیوه‌ها می‌اندیشند امّا نمی‌خواهند خودشان را لیبرال بنامند. اندیشه‌های لیبرالیِ آزادی، شیوعشان بیش از آمادگی افراد برای قبول این است که اندیشه‌هایشان دربارهٔ آزادی، لیبرالی است؛ که البتّه این بدان معنا نیست که منکران لیبرالیسم، اندیشه‌هایی ندارند که با اندیشه‌های آنان دربارهٔ آزادی همخوانی نداشته باشد.

اندیشهٔ لیبرالیِ آزادی، اگرچه در جامعه‌ای سر برآورد که سخت متأثر از فلسفهٔ یونانی، قانون رومی، و مسیحیّت بود، امّا این اندیشه در یونان یا روم باستان، یا در کشورهای مسیحی پیش از دورهٔ اصلاح دینی یافت نمی‌شود. بی‌تردید، فرد لیبرالِ راسخ (کسی که پیامدهای ایمان لیبرالی‌اش را می‌فهمد) به بسیاری از چیزهایی که یونانیان و رومیان باستان، یا مسیحیان نخستین ارزش زیادی می‌دادند، بها می‌دهد و آنها را مغتنم می‌شمارد؛ مثلاً چیزهایی از قبیل خودشناسی و چیرگی بر خود، یا استفادهٔ بی‌طرفانه از قانون، یا صداقت و درستکاری مقامات، یا صداقت و صمیمیّت در ایمان و اعتقاد. او به این چیزها بها می‌دهد چون ربط وثیقی با آن آزادی‌ای دارند که برای او گرانبهاست. امّا در عین این‌که این چیزها برای آزادیِ لیبرالی، صرف نظر ناکردنی هستند، امّا چیزی متفاوت و متمایز از خود آن آزادی‌اند.

اندیشهٔ مُدرن یا لیبرالیِ آزادی، همراه با نسبت دادن حقوقی به فردِ مطلق[1] در برابر افرادِ دارای اقتدار بر وی سر برآورد. منظور ما از فرد مطلق فردی است که جدا از هر گونه نقشی که دارد در نظر گرفته می‌شود. درست است که حق کشیش در برابر مقامات اجرایی مدنی حقی بود که در قرون وسطا بر آن تأکید می‌شد، اما این حقی صرفاً به دلیل منصب و مقام او بود. تأکید بر حقوق زیردستان در برابر مافوق‌ها نیز در یک نظام سلسله مراتبی بر همین نحو است، مگر آن‌که بر حقوق آنان صرفاً بر این

1- mere individual

اساس که انسان هستند تأکید شود، بی‌هیچ ارجاع و اشاره‌ای به خدمت یا وظیفه‌ای که از آنان طلب می‌شود. امّا حقوقی که مراعات آنها آزادی می‌بخشد، آن هم آزادی از نوعی که فرد لیبرال در نظر دارد، حقوقی عام و همگانشمول و مهم هستند. برای داشتنِ این حقوق، صِرف انسان بودن یا بالاخص برخورداری از توانایی‌های انسانی کفایت می‌کند. این جوهر آزادیِ ادعاییِ لیبرال‌ها برای انسان است؛ هر چند این ادّعا به محض طرح شدن به طُرُق مختلف مقیّد و مشروط می‌شود. گفته می‌شود که از این حقوق نباید به نحوی استفاده کرد که موجب صدمه رسیدن به دیگران شود، یا در عمل هر کسی نمی‌تواند از این حقوق استفاده کند، یا استفادهٔ عام از این حقوق، دستاوردی تدریجی است. این قیدها و شرطها و محدودیت‌های دیگر را بعداً بررسی خواهیم کرد، هم در بستر زمانی‌شان و هم به صورت عام‌تر.

فیلسوفان سیاسی، هم در توضیح این حقوق و نیز دربارهٔ حدودی که باید برای این حقوق گذاشته شود، اختلاف نظر داشته‌اند. با وجود این، همهٔ آنها تا حدودی تصوّری لیبرالی از آزادی دارند اگر که برای انسان بنا به انسان بودنش این حق را در محدودهٔ تنگ‌تر یا وسیع‌تری قائل‌اند که بتواند زندگی‌اش را آنگونه‌ای که دلش می‌خواهد و به نظرش خوب می‌آید سامان دهد. این بدان معنا نیست که هر کس که چنین ادعایی داشته باشد باید لیبرال خوانده شود یا خود را لیبرال بداند و یا بنامد. چون ممکن است کسی چنین ادعایی بکند و بعد آن را مقیّد به قیدهایی بکند که عملاً در این حق چیز زیادی بر جای نماند. مثلاً در این باب اختلاف عقیدهٔ زیادی هست که آیا هگل را، به عنوان نمونه، می‌توان لیبرال دانست؟ امّا حتّی اگر ما هگل را لیبرال ندانیم، نمی‌توانیم منکر این شویم که او صرفاً بر اساس توانایی انسان برای استدلال و تعیین مقصد و هدف خویش، برای او حقوق و امتیازاتی قائل می‌شد که افرادی مثل ارسطو، آکویناس، و ماکیاولی هرگز قائل بدان‌ها نبودند. اندیشهٔ مدرن لیبرالیِ آزادی در فلسفهٔ سیاسی هگل شاخص است، و اهمیتی ندارد که این گله و شکایت چقدر پایه و اساس دارد که فلسفهٔ او برای آزادی خطرناک است. در واقع در فلسفهٔ او این اندیشه اهمیّت بیشتری از مثلاً فلسفهٔ مونتسکیو دارد، اگرچه مونتسکیو شایستگی بیشتری برای عنوان لیبرال دارد.

همیشه این متفکرانِ لیبرال‌تر نیستند که بیشترین سهم را در توضیح، توجیه یا

پالایش درک و برداشت لیبرالی از آزادی دارند. لاک، کانت، و میل سخنان بسیاری دربارهٔ آزادی گفته‌اند، و حق آنها برای لیبرال نامیده شدن بندرت ممکن است مورد ایراد و اعتراض قرار گیرد؛ امّا با این همه سخنان آنان دربارهٔ آزادی و شرایط روان‌شناختی و اجتماعی آن به هیچ روی تیزبینانه‌تر و اصیل‌تر از سخنان روسو در این باب نیست، آن هم روسویی که لیبرال نامیدنش عجیب و گمراه‌کننده است. نویسنده‌ای که حرف‌های برانگیزاننده و حتی عمیق دربارهٔ آزادی دارد با دو لحن ممکن است سخن بگوید، لحن لیبرالی و لحن غیر لیبرالی.

فردگرایی، در معنای دلبستگی و توجّه به شرایط و کیفیّتِ زندگی فرد، بسیار دیرینه‌تر از لیبرالیسم است. افلاطون درک و برداشت ساخته و پرداخته‌ای از زندگی خوب برای کسانی که توانایی‌اش را دارند داشت، و او این زندگی را در خود و برای خود ارج می‌نهاد و نه به عنوان وسیله‌ای برای ثبات سیاسی یا هماهنگی اجتماعی؛ ارسطو هم چنین می‌کرد. اگرچه غالباً گفته می‌شود که فیلسوف سیاسی فرد را «قربانی» دولت یا جامعه می‌کند، امّا حتی افلاطون یا روسو در وهلهٔ اوّل اهمیّت را به نظم اجتماعی یا سیاسی نمی‌دادند و هرگز کیفیّت زندگی فردی را در مرتبهٔ ثانوی نمی‌نشاندند.

متفکّران سیاسی مسیحی در این معنا اغلب فردگراتر از افلاطون یا ارسطو بودند، بی‌آن‌که جداً لیبرال باشند. متفکران سیاسی مسیحی اهمیّت زیادی به نظم اجتماعی یا سیاسی نمی‌دادند، مگر تا آن حد که این نظم بر زندگی فردی تأثیرگذار بود. دلبستگی اصلی آنان رابطهٔ فرد با خدا بود. اگر فردگرا بودن از سویی به‌معنای اهمیّت زیاد دادن به چگونگی زیستن فرد، احساسات او ، نیّات او، توانایی‌های او، و رفاه او باشد، و از دیگر سو، اهمیت ندادن به نظم اجتماعی و سیاسی جز در موارد تأثیرگذار بر زندگی فرد، آنگاه باید گفت که برخی از پرشورترین فردگرایان اصلاً لیبرال نیستند. فرد لیبرال بی‌تردید همیشه در معنایی که گفته شد فردگرا است، امّا لزوماً نه بیش از شخصی که اندیشهٔ آزادی را رد می‌کند یا اصلاً این اندیشه به گوشش هم نخورده است.

در دورهٔ رنسانس، بسیاری از نویسندگان، از جمله ماکیاولی، انسانِ متکّی به نفسی را که می‌دانست چه می‌خواهد و قاطعانه و هوشمندانه در راه رسیدن به آنچه

می‌خواست تلاش می‌کرد، می‌ستودند. آنها حتی در مواردی که چنین شخصی نمی‌گذاشت اخلاق متداول یا ترس از افکار و عقاید عمومی، او را از تعقیب هدفش بازدارد، او را می‌ستودند. آنها به همان اندازهٔ جان استیوارت میل اتکاء به نفس و استقلال رأی را می‌ستودند، هر چند ستایششان را با زبانی متفاوت بیان می‌کردند و بیشتر دلشان می‌خواست مخاطبشان را متحیّر و شگفت‌زده کنند. شخصی که در تعقیب خواسته‌هایش ـ به‌ویژه زمانی که خواسته‌اش اثبات‌کنندهٔ «ارزش» او نزد خود و دیگران است ـ به محذورات اخلاقی اعتنایی نمی‌کند و جرئت انجام کارهایی را دارد که دیگران جرئتش را ندارند، در جوامعی ستوده شده است که بسی بیش از ایتالیای دورهٔ رنسانس از نظر فرهنگی از جوامع ما دور بوده‌اند. چنین شخصی به هنگام موفقیّت یا نزدیک شدن به موفقیّت در شرایطی چشمگیر یا برانگیزاننده، چونان قهرمانی ستوده می‌شد. قهرمان آزاد است، یا دست‌کم آزادتر از آدم‌های معمولی است؛ و کیش قهرمان‌پرستی در بسیاری از جوامع معمول بوده است، جوامعی که در آنها آزادی، آنگونه‌ای که لیبرال‌ها بدان می‌اندیشند، اصلاً محلّی از اعراب نداشته است.

I. علل تاریخی

اندیشهٔ لیبرالیِ آزادی اندک اندک با برآمدن دولت مدرن و پذیرش تدریجی تنوّع دینی در بخشی از جهان پدید آمد که کلیسا نهادی منحصر به فرد بود و ایمان شخصی اهمیّت ویژه‌ای داشت.

۱. **دولت مدرن:** دولت مدرن هم بسیار متمرکز و هم بسیار پرجمعیّت است، به نحوی که هیچ اجتماع و جامعهٔ سیاسی پیش از آن چنین نبوده است. اقتدار دولت مدرن گسترده و فراگیر است. دولت مدرن شامل میلیون‌ها آدم می‌شود. البتّه بسیاری از امپراتوری‌های کهن هم شامل میلیون‌ها نفر می‌شدند، امّا اینها بوروکراسی‌های تحمیل شده بر تعداد زیادی از جماعات کوچک بودند که تا حد زیادی از خودمختاری برخوردار بودند، حال آنکه دولت مدرن بر زندگی همهٔ شهروندانش تسلّط و کنترل دارد. امپراتوری‌های کهن عمدتاً سازمان‌های مالیات جمع‌کن و نظامی بودند، هر چند کارهای عمومی مهمّی را هم نظیر ساختن جاده و تأمین آب

بر عهده داشتند و به مسائل قضایی میان اشخاص، از باهمادهای مختلف یا صاحب مناصب ویژه نیز می‌پرداختند. این جمعیّت‌های محلّی خودگردان بودند حتی در جایی که اقتدار حاکم برتر مطلق دانسته می‌شد ـ مانند امپراتوری عثمانی. بنابراین، در این امپراتوری‌ها، اقتدار برتر، اگرچه گسترده بود، امّا فراگیر نبود؛ چون اکثر مردم در اکثر اوقات مستقیماً تحت تأثیر آن نبودند، حال آن‌که اقتدار دولت مدرن گسترده و فراگیر است.

در دولت ـ شهرها، در یونان، ایتالیا، و جاهای دیگر، اقتدار برتر، اگرچه فراگیر بود، امّا گسترده نبود؛ و اغلب اقلیّتی قابل اعتنا از اشخاصی که تابع آن بودند، در تصمیم‌گیری دربارهٔ نحوهٔ اعمال این اقتدار یا این‌که چه کسی باید این اقتدار را اعمال کند، شرکت می‌جستند. اقتدار برتر به اشخاصی که این اقتدار بر آنان اِعمال می‌شد «نزدیک» بود.

در مورد دولت مدرن غالباً گفته می‌شود که اقتدارش «دور» است. این می‌تواند بسته به تعبیری که از آن می‌کنیم درست یا نادرست باشد. صاحبان اقتدار برتر شخصاً برای اکثریت وسیع شهروندان شناخته شده نیستند، یا فقط تا حدی که به عنوان چهره‌های دولتی مورد تبلیغ قرار می‌گیرند شناخته شده هستند؛ و از این بابت و تا این حد از آنها دور هستند. امّا مقامات دولتی همه جا حضور دارند و شهروندان بیش از هر زمان دیگر در گذشته ناچارند با آنها سر و کار داشته باشند. اگرچه شهروندان بندرت کسانی را که تصمیمات مهم اتّخاذ می‌کنند ملاقات می‌کنند، امّا تصاویر آنان را در همه جا می‌بینند و حرف‌های آنان را مکرراً می‌خوانند و یا می‌شنوند. «دولت» به هر صورت همیشه نزد آنان حاضر و ناظر است.

دولت، حتی زمانی که فدرال است، سازمانی سخت در هم تافته و بافته است که در آن، حقوق و وظایف هر کسی به‌روشنی تعریف شده است. همچنین دولت بسرعت تغییر می‌کند. دولت برای آن‌که بتواند آنچه را که از آن انتظار می‌رود برآورده سازد، باید بسیار تطابق‌پذیر باشد و باید قواعد ساخته و پرداخته و دقیقی برای هدایت مسئولانش داشته باشد. دولت نمی‌تواند تطابق‌پذیر باشد مگر آن‌که روش‌ها، قدرت‌ها، و تکالیف درون آن بدقّت تعریف شده باشد.

در دولت مدرن، حقوق و تکالیف شهروند صِرف، یعنی کسی که هیچ اقتدار

عمومی ندارد، نیز بدقّت تعریف شده است. شهروند عادی نقش‌های اجتماعی گوناگونی دارد؛ و حقوق و تکالیف او در این نقش‌ها، در مقام شوهر یا پدر، در مقام کارفرما یا کارگر اجیر، در مقام شخصی با کسب و کار یا حرفهٔ معین، نه تنها بنا به آداب و عادات، بلکه اساساً بنا به قانون و مقررات و بنا به قرارداد تعریف شده است. هم خود شهروند عادی و هم دیگران، او را به چشم حامل حقوق و تکالیفی می‌بینند که باید روشن و مشخص باشد و در عین حال این حقوق و تکالیف در معرض تغییرند؛ چون او متعلق به جامعه‌ای در حال تغییر است و بنابراین نقش او هم در این جامعه تغییر می‌کند. جدا از حقوق و وظایفی که مربوط به شغل یا نقش خاص هر شهروند است، شهروندان حقوق و وظایف دیگری هم دارند که در آنها با همهٔ شهروندان دیگر، یا با همجنسان و همبالان خود شریکند؛ یا حقوق و تکالیفی دارند که صرفاً مربوط به این است که در حوزهٔ اختیار دولتی خاصّ ساکن هستند.

شهروند عادی در دولت مدرن، معمولاً از نظر اجتماعی و جغرافیایی تحرّک بیشتری از اجدادش دارد: او می‌تواند وارد حرفه یا کسب و کاری متفاوت از حرفه و کسب و کار پدرش شود، حتی ممکن است حرفه و کسب و کارش را عوض کند، و حتی به احتمال زیاد تغییر مکان بدهد و محل اقامتش را عوض کند. برخی از حقوق و تکالیف او با تغییر شغل یا محلّ اقامت تغییر می‌کند، حال آنکه بقیّهٔ حقوق و تکالیف به قوّت خود باقی می‌مانند. حق انتخاب شغل و تغییر آن، و حق نقل مکان، بستگی به هیچ مقام و موقع یا نقش خاصّ ندارد؛ اینها حقوقی هستند که هر شهروند در آنها با همه، یا دست‌کم عدّهٔ زیادی، در دولت خویش شریک است. بنابراین، حتی در اقتدارگراترین یا «غیر لیبرالی‌ترین» دولت‌های مدرن، مردان و زنان حقوق و وظایف گوناگونی دارند که در آنها با همه، یا اکثر مردم، شریک هستند. این حقوق و وظایف، بر خلاف حقوق و وظایف محدودتر، با توسّل به آداب و عادات یا ضرورت‌های خاصّ یک شغل، نقش اجتماعی، یا موقعیّت محلّی توجیه نمی‌شوند.

افزایش تحرّک اجتماعی و جغرافیایی از نظر تاریخی با دو تحوّل همراه بوده است: برآمدن دولت مدرن، ساختاری بسیار متمرکز از اقتدار که به تابعان این اقتدار هم «نزدیک» و هم «دور» است، دیگر برآمدن نظام حقوقی ساخته و پرداخته‌ای که در آن حقوق و تکالیف شهروندانِ صرف، یا انسان‌ها به طور کلّی، چنان از حقوق و

تکالیف مربوط به شغل یا نقش خاصّ متمایز شده است که در تاریخ سابقه نداشته است.

اقتدار دولت مدرن «غیر شخصی» است، به این معنا، اشخاصی که این اقتدار را اِعمال می‌کنند به اشخاصی که تابع این اقتدار هستند به چشم افراد منحصر به فرد نمی‌نگرند، بلکه آنها را در این یا آن مقوله می‌بینند. بنابراین، این اقتدار نه تنها از اقتدار والدین بر فرزندان متفاوت است، بلکه با اقتدار سران یا رهبران در جوامع کوچک وابسته به آداب و عادات هم فرق می‌کند. علاوه بر این، هر جا که این اقتدار هست، بر اِعمال اقتدار در جماعات و جمعیّت‌های کوچک‌تر در درون اجتماع بزرگ‌تر تأثیر می‌گذارد، حتی با آن‌که در آن جماعات و جمعیّت‌های کوچک‌تر پیوندهای شخصی هنوز هم نزدیک هستند. این امر تا حدودی، ولی فقط تا حدودی، به این دلیل عملی می‌شود که فرد برای خارج شدن از جماعات و جمعیت‌های کوچک‌تری که بدان‌ها تعلّق دارد آزادتر است؛ مثلاً، آزادانه‌تر می‌تواند خانهٔ پدری‌اش را ترک گوید.

اگرچه اقتدار دولت می‌تواند به دلیل «غیر شخصی» بودن ستمگرانه‌تر باشد، امّا در عین حال این «غیر شخصی بودن» چنان که خواهیم دید، یکی از شرایط آزادی است بدانگونه‌ای که لیبرال‌ها می‌فهمند؛ شرطی لازم که البتّه به هیچ روی، طبق نظر لیبرالها، شرط کافی نیست، زیرا در این نظریه فرد چنان در نظر گرفته می‌شود که مشمول توصیف معیّنی باشد؛ یعنی فرد «مقوله‌بندی» می‌شود. بنابراین آنچه لازم است فرد انجام دهد تا مدعاهایش قابل قبول باشد، فقط این است که نشان دهد شامل آن توصیف خاص می‌شود. کیفیّت رابطهٔ میان صاحب اقتدار و افراد تابع این اقتدار، اصلاً مثل رابطهٔ این دو در جوامع و جماعات خصوصی و مقیّد به آداب و سنن نیست؛ این نوع اقتدار جدید، هم مجالی برای انواع تازه‌ای از آزادی‌ها فراهم می‌آورد و هم مجالی برای انواع تازه‌ای از سرکوبگری و ستم.

در مورد دولت مدرن، چه لیبرالی (مثل بریتانیا در دورهٔ گلدستون)، چه اقتدارگرا (مثل آلمان دورهٔ بیسمارک)، گفته می‌شد که این دولت، دولت حقّ و حقوق[1] است:

1. Rechtstaat

اجتماعی سیاسی که در آن، قدرت هر کسی که اقتدار عمومی و دولتی دارد دقیقاً تعریف شده است و شهروند علاجی حقوقی برای رفع سوءاستفاده از قدرت دارد. امروزه دیگر پس از برآمدن دولت‌های کمونیستی و فاشیستی، که نمی‌توان منکر «مدرن» بودن آنها شد، چنین چیزی در مورد دولت مدرن گفته نمی‌شود. آلمان نازی و شوروی کمونیستی «دولت حقّ و حقوق» نبودند.

با اینهمه، در دولت مدرن، اگر آن را با نظام‌های قدیمی‌تر مقایسه کنیم، همواره قواعد ساخته و پرداخته‌ای هست که حقوق و تکالیف نه فقط شهروندان عادی، بلکه حقوق و تکالیف صاحبان اقتدار عمومی و دولتی را هم تعریف و معین می‌کند. اگرچه شهروند عادی اغلب برای رفع سوءاستفاده از قدرت راهکاری ندارد، امّا مقامات پایین‌تر، خیلی سفت و سخت‌تر، در برابر مقامات بالاتر مسئول هستند. همچنین تمایز جدّی‌تر و دقیق‌تری میان حقوق و وظایف مربوط به شغل یا نقش اجتماعی خاص و حقوق وظایف عام‌تر وجود دارد. دست‌کم شهروند تشجیع می‌شود که به خودش به چشم شهروند بنگرد. حتی با آن‌که او برای رفع سوءاستفاده از قدرت راهکاری ندارد، به‌طور رسمی به چنین چیزی اذعان نمی‌شود. ادّعای رسمی همواره این است که حقوق شهروندان کاملاً تعریف شده‌اند و بخوبی از این حقوق محافظت می‌شود. دولت مدرن مدّعی است که مشروطه و قانونی است؛ چنان سازمان‌یافته است که اقتدار دولتی طبق قواعد معیّن اِعمال می‌شود، و شهروندان راهکارهای مؤثری برای رفع سوءاستفاده از این اقتدار دارند. این بخشی از اسطورهٔ دولت مدرن است که «مشروطه» است، درست همان طور که بخشی از اسطورهٔ آن هم این است که «دموکراتیک» است.

تردیدی نیست که در برخی از دولت‌های مدرن، احترام به قواعد مشروطه و «حاکمیّت قانون» به عنوان تعصّباتی «بورژوایی» طرد می‌شوند. امّا این طرد همیشه دوپهلو و مبهم است: چون خود این دولت‌ها هم مدّعی مشروطیّت و قانونی بودن هستند. حاکمان آنها انقلابی‌هایی هستند که قدرت را به صورت غیرقانونی در دست گرفته‌اند و این قدرت را با شیوه‌هایی متفاوت از پیشینیانشان حفظ می‌کنند، از جمله از طریق شیوه‌هایی که شامل انکار برخی حقوقی می‌شود که اتباع سابقاً داشتند ــ حقوقی که حتی کیش انقلابیِ خود این انقلابیون مدافع و طالب آنها بود. آنها برای

مشروع جلوه دادن قدرت خود و در عین حال رسیدن به اهداف دیگرشان، همیشه قانون اساسی درست می‌کنند و حقوقی را برای شهروندان اعلام می‌کنند که اغلب هم نمی‌توانند به این حقوق احترام بگذارند. اینان در محافل خودشان می‌دانند که معنای واقعی این قانون اساسی و این حقوق چیست: پوششی تظاهرآمیز برای واقعیت‌های قدرت. امّا در خارج از این محافل، اینان از این قانون و حقوق به‌گونه‌ای دیگر و با احترام سخن می‌گویند و منکر این می‌شوند که اینها فقط پوشش‌هایی تظاهرآمیز هستند. این احترام معمولاً تا حدودی اصیل است؛ زیرا آنان می‌خواهند چیزها بدان گونه باشد که خودشان می‌گویند، و حتی خودشان را هم فریب می‌دهند و به خود می‌قبولانند که واقعیّت به ظاهر امر نزدیک‌تر از آنی است که در واقع امر هست.

امّا پشت این ظاهر، ساختاری از قدرت سر برمی‌آورد که نمی‌تواند مبتنی بر آداب و رسوم باشد بلکه باید مطابق قواعد مشخص و به دلخواه وضع شده عمل کند ــ علّتش هم دقیقاً این است که این ساختار قدرت، متمرکز، گسترده، و فراگیر است، و باید بتواند با نیازها و مقاصد در حال تغییر تطابق پیدا کند. اگر چنین نبود، این قدرت مؤثر نمی‌افتاد؛ در واقع این قدرت نمی‌توانست در خدمت کنترل میلیون‌ها نفر به شیوه‌های مختلفی باشد که حاکمان آنها می‌خواهند به این شیوه‌ها آنها را کنترل کنند تا بتوانند به مقاصد متنوع و متغیّر خود دست یابند. همچنین اگر حقوق و تکالیف این خیل عظیم مردم به‌روشنی تعریف و معین نمی‌شد، امکان کنترل مؤثر این جماعت وجود نمی‌داشت. اگر قرار است فعالیّت‌های میلیون‌ها نفر به سمت رسیدن به هدف‌های بزرگ و تازه هدایت شود، اگر قرار است جامعه دگرگون شود، بایستی نظامی ساخته و پرداخته از قواعد برای هدایت کسانی که حکومت می‌کنند و کسانی که بر آنان حکومت می‌شود وجود داشته باشد، و بایستی روش‌هایی برای تغییر قواعد تثبیت شود. بایستی نوعی نظم مؤثّر سیاسی و حقوقی وجود داشته باشد، اگرچه همراه آن نظمی هم هست که غیرمؤثر است و فقط برای نمایش تدارک دیده شده است ــ چه بیانگر خواست‌ها و آرزوهای اصیل باشد، چه در خدمت حفظ ظواهری باشد که منتفعین از این ظواهر خیلی آنها را جدّی نمی‌گیرند.

بی‌تردید، انقلابی‌هایی که کنترل دولت را به دست می‌گیرند بعضاً به مقاصدشان نمی‌رسند؛ آنها جامعه را آنطور که پیشتر می‌خواستند دگرگون نمی‌کنند، و درواقع، پشت صورت ظاهر، نظم سیاسی و حقوقی مؤثری نیست. با این حال، اگر آنها هم واقعاً دلشان بخواهد جامعه را دگرگون کنند، نمی‌توانند به مقصود و اهداف خود نائل آیند مگر این‌که چنین نظمی را مستقر سازند.

اندیشهٔ دولت مدرن اندیشهٔ ساختار گسترده و ساخته و پرداخته‌ای از اقتدار است که بدقّت تعریف شده و سازمان یافته است، و عامدانه برای تطابق با نیازهای متغیّر تغییر داده می‌شود، و همراه با آن، این نیاز سر برمی‌آورد که حقوق و تکالیف فرد هر چه دقیق‌تر تعریف شود، و حقوق و تکالیف خاصّ و مربوط به موقعیّت شخص از تکالیف و حقوق عام‌تر متمایز شود. این نحوهٔ تفکّر دربارهٔ اقتدار عمومی و حقوق خصوصی در همهٔ جوامعی که در آنها دولت مدرن سر برآورده است مشترک است، و فرقی نمی‌کند که دولت در این جوامع لیبرالی باشد یا اقتدارگرا. در همهٔ این جوامع، فرد به حقوق گرانبهایی دست می‌یابد که پیشتر نداشت، یا اگر هم داشت اندک و جزیی بود؛ حقوقی که مربوط به هیچ شغل، مقام و موقعیّت، یا نقش خاصی نیست: مانند حق انتخاب شغل، یا حق انتخاب همسر، یا حق انتخاب محلّ زندگی. زنان به حقوقی دست می‌یابند که پیشتر مختصّ مردان بود؛ و افراد بالغ از هر دو جنس از استقلال بیشتری برخوردار می‌شوند، و تصمیماتی برای خود می‌گیرند که پیشتر والدین یا بزرگ‌ترهای خانواده یا قبیله، یا جامعهٔ محلّی برایشان می‌گرفتند. این بریدن رشته‌های پیوند قدیمی، این کسب حقوق تازه، در اقتصادی که نیازمند تحرک اجتماعی بیشتر است ناگزیر است. هر جا که این حقوق به دست آمد، چه در جامعهٔ لیبرالی چه در جامعهٔ اقتدارگرا، کسب این حقوق را باید نوعی رهایی تلّقی کرد.

دولت مدرن همچنین ادّعا دارد که دموکراتیک است. البتّه در آغاز چنین نبود، اگر که آغاز دولت مدرن را به قرن‌های شانزدهم و هفدهم برگردانیم. دولت مدرن، در ایّام آغازینش، یا پادشاهی بود یا اولیگارشی. امّا در آن دوره تمرکز دولت بسیار کمتر از دوره‌های متأخّر بود، و اقتدار آن هم این فراگیری را نداشت. همزمان با افزایش اقتدار، و همزمان با کاهش خودمختاری محلّی یا بقای آن صرفاً در محدوده‌ای که قدرت مرکزی معیّن می‌کرد، و همزمان با قرار گرفتن هر چه بیشتر فرد زیر کنترل این

اقتدار، میل افراد به کنترل قدرت بیشتر و بیشتر شد. این میل ابتدا در میان ثروتمندان پیدا شد، امّا به مرور به سایر طبقات هم سرایت پیدا کرد. در بریتانیا قدرت پادشاه و پارلمان همزمان افزایش یافت، آن هم بسیار پیش از آن‌که پارلمان دموکراتیک شود. در فرانسه، زمانی که معادل پارلمان بریتانیایی احیا شد و در طی انقلاب اصلاحاتی در آن به عمل آمد، قوهٔ مقنّنه‌ای که با رأی مردم انتخاب شد، توسّط گروهی از رادیکال‌های افراطی از قدرت افتاد و ناتوان شد. چند نسل پس از آن، تنها مجالس قانونگذاریی که بسرعت از قدرت نمی‌افتادند مجالسی بودند که با حق رأی بسیار محدود انتخاب می‌شدند. در فرانسه، پیش از جمهوری سوّم، دموکراسی‌ای وجود نداشت که بیش از دو یا سه سال بپاید. با این حال، دموکراسی مدت‌ها پیش از آن‌که برقرار شود به نظر امری ناگزیر می‌آمد؛ و حتّی در نظر آنانی که امیدی به برقراری دموکراسی نداشتند، یا آنانی که می‌گفتند دموکراسی اصیل نـاممکن است، مـیل و تمنّای آن و اعتقاد به آن ظاهراً ریشه در شرایطی اجتماعی داشت که همراه با دولت مُدرن پدیدار شده بود. جامعهٔ مدرن بنا به سرشتش دموکراتیک است؛ جامعهٔ مدرن حتی در جایی که دموکراسی نمی‌تواند واقعیّت داشته باشد نیازمند توهّم دموکراسی است.

فلسفهٔ سیاسی در غرب از زمانی که دولت مدرن سر برآورد و مدّت‌ها پیش از آن‌که این دولت دموکراتیک شود نوعی «سوگیری» بـه سـمت دمـوکراسـی داشت. اعتقاد بر این بوده است که مشروعیّت حکومت از رضایت حکومت‌شوندگان نشأت می‌گیرد، و از این رضایت طوری سخن گفته شده است که گویی این رضایت نه صرفاً در اطاعت یا پذیرش آداب و سنن، بـلکه در یک عـمل خـاص، یـعنی در قـرارداد اجتماعی، نهفته است. بی‌تردید، این نظر بـا ربـط دادن ایـن قـرارداد بـه گـذشته‌ای اسطوره‌ای آغاز شد؛ و با این حال، قرارداد ایفاکنندهٔ توافق دلبخواهـی است. ایـن مطلب در فلسفهٔ سیاسی جان لاک کاملاً مشهود است، آنجا که می‌گوید: هر شخصی باید شخصاً رضایت بدهد، زیرا رضایت اجداد او نمی‌تواند او را مقیّد سازد. البتّه لاک دموکرات نبود، و تصریحات اولیّهٔ خود را چنان مقیّد و مشروط می‌کرد که نتوان از آنها نتیجه‌ای دموکراتیک گرفت. امّا او از حقوقی سخن می‌گفت که انسان‌ها بـه صرف انسان بودن دارند، و می‌گفت حکومت‌ها مکلّفند از این حـقوق حـفاظت

کنند، و اتباع حق دارند زمانی که حکومت از عهدهٔ این وظیفه‌اش برنیامد در برابرش مخالفت کنند یا سرنگونش کنند. استدلال و گفته‌های او نتایج دموکراتیک دارد، هر چند نه خود او این نتایج راگرفت، نه هیچ یک از معاصرانش.

مارکسیست‌ها و دیگران، در توضیح این‌که چگونه متفکّری چون لاک این حرف‌ها را زده است، می‌گویند که طبقه‌ای در حال برخاستن، اگرچه در اقلیّت است، به هنگام مبارزه برای تفوّق بر طبقهٔ دیگر، سعی می‌کند با استفاده از گفته‌ها و استدلال‌هایی که برای عموم مردم جاذبه دارد، کسب محبوبیّت کند. افراد این طبقه سعی می‌کنند منافع طبقهٔ خود را چنان بنمایانند که گویی منافع همگان است. این چیزی بود که در قرن هفدهم رخ داد، زمانی که بورژوازیِ در حال برخاستن با تفوّق اشرافیت، خصوصاً در انگلستان، به مبارزه برخاست. حقوقی که در واقع، با توجّه به شرایط اجتماعی آن زمان، فقط به ثروتمندان و تحصیلکردگان تعلّق می‌گرفت، برای همهٔ مردم طلبیده شد، یا برای بخشی از آنان که بنا به فرض نمایندگان مردم بودند.

این استدلال مارکسیستی شبیه استدلال دیگری است که شاید حرف‌های بیشتری باید دربارهٔ آن زد. طبق این استدلال دوّم، نوع تازه‌ای از اقتصاد و نظم اجتماعی ایجاب می‌کرد که بر حقوق مشترک میان همگان تأکید شود، یا دست‌کم مشترک میان افراد ذکور بالغ، آن هم بی‌اعتنا به مقام و موقعیت، یا شغل، یا ثروت. اگرچه این اقتصاد و نظم اجتماعی جدید به نابرابری‌های عظیم در مقام و موقعیت، ثروت، و تحصیلات میدان می‌داد، امّا حقوقی بودند که اگر قرار بود این اقتصاد و نظم اجتماعی بدرستی کار کند می‌بایست میان همگان مشترک باشد. این حقوق در همهٔ جوامعی که تجارت و صنعت بسرعت رشد می‌کنند و تحرّک اجتماعی رو به فزونی دارد مورد تأکید قرار می‌گیرند؛ جایی که نیاز هست افراد کمتر تحصیل کرده باسواد شوند، و جایی که بقای انضباط اجتماعی شکل دولت مدرن را به خود می‌گیرد.

۲. آزادی وجدان. در قرون وسطا در اروپا، دو اندیشه به شکلی گسترده پذیرفته شده بود: این‌که رستگاری یا یکی شدن با خدا پس از مرگ فقط بستگی به این ندارد که زندگی خوب و سالمی داشته باشیم، بلکه موکول به داشتن عقاید معیّنی دربارهٔ خدا و رابطهٔ او با انسان است؛ و این‌که کلیسایی هست، جماعتی از مؤمنان، که

منحصراً از طرف خدا مجوزّ تعلیم این عقاید (و ادارهٔ آیین‌های مقدّس) را که لازمهٔ رستگاری است دارند. برای اکثر مردم در اروپای قرون وسطا، این دو اندیشه معنا و اهمیّت چندانی نداشت، چون اکثر مردم بیسواد بودند و این اندیشه‌ها را درک نمی‌کردند. بی‌تردید، برای اکثر مردم در همه جای دنیا، دین و مذهب بیشتر مسئلهٔ مراسم و آیین است تا آموزه. امّا این اندیشه‌ها برای کسانی که در قدرت بودند، چه روحانی و چه غیر روحانی، اهمیّت زیادی داشتند.

در دورهٔ اصلاح دینی، اندیشهٔ اوّل ــ این‌که رستگاری به داشتن عقایدی معیّن بستگی دارد ــ مورد اعتراض قرار نگرفت و مبارزه‌ای علیه آن صورت داده نشد، و اندیشهٔ دوّم هم فقط تا حدودی به جدل گرفته شد. لوتر اقتدار و مرجعیّت پاپ و سایر مهتران کلیسایی را که با او مخالفت می‌کردند رد کرد و منکر شد. لوتر می‌گفت هر مسیحی باید متون مقدّسی را که حاوی حقایق لازم برای رستگاری هستند خودش برای خودش تفسیر کند. امّا در آخر کار معلوم شد که او رغبتی ندارد که بپذیرد مسیحیان قسم‌خورده‌ای که تفسیرشان از متون مقدّس با تفسیر خود او تفاوت فاحش داشت، حق دارند عقایدشان را تبلیغ و ترویج کنند. البتّه این مطلب جای بحث دارد که او صرفاً به این دلیل می‌خواست آنان را به سکوت بکشاند که آموزه‌هایشان را برای نظم اجتماعی خطرناک می‌دانست و نه به این دلیل که تفاسیر آنان از متون مقدّس غلط و نادرست بود. امّا لوتری‌های بعدی دقیقاً به این دلیل خواستار به سکوت کشاندن برخی از مخالفانشان بودند که آموزه‌هایشان را غلط و نادرست می‌دانستند، نه این‌که آنها را خطرناک تلقی کنند. کالونیست‌ها هم همین طور بودند. علاوه بر این، اندیشهٔ یک کلیسای حقیقی با اقتدار و مرجعیّت منحصر به فرد برای تعلیم ایمان لازم برای رستگاری تا مدّت‌های مدید همچنان برای پروتستان‌ها جاذبهٔ گسترده‌ای داشت، هر چند عقاید آنان در این مورد که مؤمنان چگونه باید سازمان داده شوند بعضاً با این اندیشه‌شان سازگاری نداشت. بدین ترتیب بود که در اندک مدّتی، در بخش‌های بزرگی از اروپای غربی، جمعیّت‌های سازمان‌یافتهٔ مسیحی متعددی پدیدار شدند که هر یک اگر نه مدّعی در اختیار داشتن انحصاری حقیقت، دست‌کم مدّعی موقعیّت ممتازتری در اعلان حقیقت و تصمیم‌گیری در این مورد بودند که کدام عقاید نادرست را نباید تحمّل کرد و روا دانست. اکثر این

جمعیّت‌ها نارواداار بودند، گرچه بعضی کمتر از بعضی دیگر؛ آنهایی که رواداارتر بودند بیشتر به این دلیل بود که خودشان بیشتر مورد آزار و تعقیب بودند تا آن‌که توانایی تعقیب و آزار دیگران را داشته باشند.

به هر صورت، با گذشت زمان، اعتقاد به رواداری و تساهل و تسامح قوی‌تر شد. در پی اعتقاد رشدیابنده به این‌که رواداری و تساهل و تسامح به مصلحت است، اعتقاد دیگری هم پیدا شد، و آن این‌که رواداری عادلانه است. با این همه، رواداری و تساهل و تسامح تا همین اواخر عمدتاً ناشی از مصلحت‌اندیشی بود. حکومت‌ها بنا به تجربه دریافتند که اگر تلاش کنند به زور وحدت اعتقاد دینی را در جامعه تثبیت کنند، بیش از آن‌که به تنوّع و تکثّر میدان بدهند، موجب بی‌نظمی و اختلال خواهند شد. رهبران مذهبی هم دریافتند که اگر در مواردی که قوی‌تر هستند دست از تعقیب و آزار بردارند و در مقابل در مواردی که ضعیف‌تر هستند مورد تعقیب و آزار قرار نگیرند، شمار مؤمنان به مذهب آنان فزونی خواهد گرفت.

دوران طولانی کشمکش‌های مذهبی که با انکار دستگاه پاپی توسّط لوتر آغاز شد، دو تأثیر پایدار داشت: اولاً موجب قوت گرفتن و گسترش هرچه بیشتر این اعتقاد شد که «ایمان» مهم است، و این مسئله افراد را نسبت به مشارکت در تبلیغ و ترویج و دفاع از اعتقاداتی که عمیقاً برایشان مهم بود حسّاس‌تر کرد. این اعتقادات در آغاز عمدتاً مذهبی بودند، امّا اندک اندک و به مرور زمان فراتر از صرف اعتقادات مذهبی رفتند، یا اصلاً جنبهٔ مذهبیشان را از دست دادند. اعتقاد نسبت به این‌که انسان‌ها چگونه باید زندگی کنند و اجتماع چگونه باید سازمان یابد، مدّت‌های مدید با اعتقاد به خدا و غرض خدا از خلقت انسان همراه و توأم بود. در عین به سستی گراییدن همراهی و توأمانی این دو نوع اعتقاد و حتی قطع کامل ارتباط میان این دو نوع اعتقاد برای عدّه‌ای (شکّاکان و ملحدان)، اعتقادات دربارهٔ انسان، اخلاقیات، و جامعه هنوز چیزکی از «تقدس» خاصّ اعتقادات مذهبی را داشت. این اندیشه همچنان پا بر جا بود که، مهمترین چیز در مورد یک انسان ایمان او و اعتقادات عمیق اوست. چون این چیزهاست که سوداهای او و شیوهٔ زندگی او را شکل می‌دهد یا توجیه می‌کند.

این اندیشه را که ایمان مهم است می‌توان هم برای توجیه تعقیب و آزار و تلقین

عقیده به کار گرفت و هم برای توجیه رواداری و تساهل و تسامح و آزادی بیان. در آغاز، این اندیشه بسیار بیشتر برای مقصود نخست به کار گرفته می‌شد تا برای مقصود دوّم، و در روزگار ما هنوز برای هر دو منظور و مقصود به طور گسترده‌ای به کار گرفته می‌شود. در غرب، امروزه این اندیشه غالباً برای منظور و مقصود دوّم به کار گرفته می‌شود. با این همه، اگرچه استفاده از این اندیشه برای این منظور و مقصود دوّم، یعنی منظور و مقصود «لیبرالی»، دیرتر از استفاده از این اندیشه برای منظور و مقصود نخست شروع شد، امّا هیچ حرکت پیوسته و یکنواختی برای فاصله گرفتن از منظور و مقصود اوّل و رفتن به سمت منظور و مقصود دوّم وجود نداشته است.

البتّه رواداری و تساهل و تسامح و آزادی بیان به هیچ روی بالاخص مُدرن نیستند، و قدمتشان به همان اندازهٔ آزار و تعقیب و تلقین عقیده است. این رواداری و این آزادی به مقدار زیاد در برخی زمان‌ها در برخی مکان‌ها در دنیای باستان وجود داشته است. امّا در عصر مدرن و در غرب، یعنی در بخشی از جهان که تعقیب و آزار و تلقین عقیده برای مدّت‌های مدید با حدّت و شدت و خشونت و به تمام و کمال دنبال می‌شد، و کشمکش‌های تلخی میان ایمان‌های رقیب وجود داشت، این رواداری و این آزادی بیان گمراهی شمرده می‌شد. این بدان معنا نیست که بخواهیم بگوییم همیشه به دنبال دوره‌های تعقیب و آزار و تلقین عقیده، دوره‌هایی از رواداری و آزادی بیان می‌آمده است؛ فقط منظور این است که در بخشی از جهان که اهمیّت خاصی به ایمان داده می‌شد، پس از دوره‌ای طولانی از کشمکش میان کلیساها و فرقه‌های آزارگر و تبلیغ‌گر، که منجر به تفوّق کامل هیچ یک هم نشد، رواداری و آزادی بیان بسیار بیش از هر زمان و هر جای دیگر محترم و مغتنم شمرده شد. حالا دیگر رواداری و آزادی بیان چیزهایی نبودند که صرفاً جاری باشند، مثل جاهای دیگر و زمان‌های دیگر، بلکه همچون اصولی پیش نهاده می‌شدند که لازم‌الاجرا بودند، آن هم تا به نهایت درجهٔ ممکن.

در غرب، تا قرن هجدهم، هم آزارگران و هم طرفداران رواداری دلمشغولی‌شان عمدتاً اعتقادات مذهبی بود، و از آن زمان به بعد توجّه فرد را بیشتر معطوف آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی کرده‌اند. یا بهتر است بگوییم که اعتقاداتی که امروزه مورد توجه آنهاست نسبت به قبل کمتر مذهبی و نیز کمتر اخلاقی و اجتماعی است؛

زیرا آن دسته از اعتقادات مذهبی که موجب تعقیب و آزار می‌شد تقریباً همیشه ربط و پیوند نزدیکی با آموزه‌های اجتماعی و اخلاقی داشت.

و نیز، بر همین وجه، از قرن هجدهم، انگیزهٔ شکل دادن به اجتماعاتی برای حفظ و تبلیغ و اشاعهٔ اعتقادات و ورزه‌های مذهبی رواج یافته، و تبدیل به نوعی آمادگی برای شکل‌دهی به اجتماعاتی شده است در جهت اشاعه و حفظ هر گونه اعتقاد یا ورزه‌ای که برای قائلان به آنها اهمیّت دارد. حق گردهمایی برای چنین مقاصدی به عنوان یکی از ارزشمندترین حقوق به طور گسترده‌ای مورد شناسایی و تأکید قرار گرفته است.

در غرب، این کلیسا بود و نه دولت که مسئولیت دفاع و نیز آموزش ایمان حقیقی را به عهده داشت و قاضی غیر دینی کمک کار مجازات اشخاصی بود که کشیشان محکومشان می‌کردند. برای همین این اندیشه در غرب بیش از سایر قلمروهای مسیحیّت پذیرفته شده بود که مسائل مربوط به ایمان فراتر از حد قضاوت دولت است و وظیفهٔ دولت این است که نگذارد افراد به هم صدمه بزنند؛ نه این‌که ضامن ایمان حقیقی آنان باشد. دفاع کلیسا از خود در برابر دولت، حتّی در مواردی که این دفاع، دفاع از آزادی مذهبی نبود، به هر صورت حداقل ظاهراً دفاع از ایمان در برابر دولت یا قدرت دنیوی، یعنی دفاع در برابر قدرت و نیروی سازمان یافته بود. چون عامل اجبار، دولت یا قدرت دنیوی بود نه کلیسا، حتی زمانی که این قدرت در دفاع از کلیسا عمل می‌کرد و در خدمت اهداف آن بود. برای همین در غرب، دو کارکرد اجتماعی مهم، یعنی اجبار سازمان‌یافته و تلقین عقیدهٔ سازمان‌یافته، از دیرباز جدا از هم بودند یا بیش از هر جای دیگر از هم جدا بودند.

II. اندیشه‌ها و استدلال‌ها دربارهٔ آزادی از دوران اصلاح دینی به بعد

استدلال به نفع آزادی مذهبی. اغلب گفته می‌شود که اندیشهٔ مدرن آزادی نخست در دورهٔ اصلاح دینی به وجود آمد یا دست‌کم ابهت و اهمیّت پیدا کرد. نخستین قهرمان اندیشهٔ مدرن آزادی که تأثیر خود را بر جهان گذاشت لوتر بود که بر «روحانیّت همهٔ معتقدان و مؤمنان» تأکید کرد و گفت «خدا می‌خواهد در وجدان ما تنها باشد، و می‌خواهد فقط کلام او در ما غالب باشد.»

یقیناً در برخی از گفته‌های لوتر این اصل به صورت تلویحی هست که مؤمن از باب اعتقادات دینی‌اش فقط در برابر خداوند مسئول است. مدّت‌ها پیش از لوتر، سقراط احساس اضطرار و اجباری درونی کرده بود که آنچه راکه به نظرش حقیقت می‌آمد تعلیم کند و زمانی هم که متهم شده بود که جوانان را به فساد و تباهی می‌کشاند، سخت به اعتقاد خود پایبند مانده بود. امّا او مدّعی این حق برای هر کسی نشده بود که، اگر همان احساس او را داشت، باید مثل او عمل کند. به هر صورت متهم‌کنندگان سقراط دغدغه‌شان این نبود که تعلیم خطا را منع کنند، و این هم نبود که اعتقادات حقیقی «ضروری برای رستگاری» را حفظ کنند، بلکه دغدغه‌شان این بود که احترام ظاهری برای عقاید و منش‌های مرسوم را حفظ کنند. همان قدر که سقراط خود را شهید راه آزادی وجدان نمی‌دانست، آنها هم خود را قهرمانان ایمان حقیقی نمی‌دانستند. و مدّت‌ها پیش از نهضت اصلاح دینی، مسیحیانی بودند که می‌گفتند مؤمن باید اجازه داشته باشد بدون مداخله و ممانعت واسطه‌های خاکی، کلام خدا را دنبال کند، و حتی برخی کشیشان به ارتداد محکوم شدند (چه توسط کشیشان دیگر، حتی از رتبه‌های پایین‌تر، چه حتی توسط مردم عادی). ردّ و انکار اقتدار و مرجعیّت کلیسا در مسائل مربوط به ایمان با اصلاح دینی آغاز نشد. با این همه، آموزهٔ لوتر، که همهٔ مؤمنان روحانی هستند، آموزه‌ای تازه و پرابهّت و هولناک بود. اگرچه ردّی از این آموزه پیش از لوتر هم وجود داشت، امّا این روایت لوتر از این آموزه بود که قلمرو مسیحیّت را در غرب به هیجان آورد و پرآشوب کرد.

این مطلب جای بحث دارد که آیا لوتر واقعاً خیلی سفت و سخت به آموزه‌اش چسبیده بود یا نه، و آیا واقعاً عواقب و پیامدهای آموزه‌اش به تمامی درک می‌کرد یا نه. در عمل، او بعضاً منکر حق انتشار عقایدی مذهبی می‌شد که با عقاید او بسیار متفاوت بودند، و اصلاً یقینی وجود ندارد که او این کار را فقط برای این می‌کرد که به نظرش این عقاید برای نظم اجتماعی خطرناک بودند و نه به این دلیل که به نظرش این عقاید غلط وکفرآمیز بودند. به هر صورت، آموزهٔ روحانی بودن همهٔ مؤمنان آموزه‌ای دوپهلو و مبهم است. این آموزه این پرسش را پیش می‌آورد: چه کسی را باید مؤمن به حساب آورد؟ آیا هر کسی که می‌گوید کتاب مقدّس کلام خداست مؤمن است و فرقی نمی‌کند که از این کلام چه تفسیری به دست می‌دهد؟ در این

صورت، شخصی ممکن است مسیحی باشد هر چند تفاوت عقاید او با عقاید سایر مسیحیان بیش از تفاوت عقیده‌اش با آیین محمّد[ص] باشد. و اگر تفسیرهای اهانت‌آمیز یا یاوه ناخالص و غیر صادقانه دانسته و محکوم شوند، و با این حساب فرد مؤمن به این تفاسیر که خواستار به رسمیّت شناخته شدن و تحمیل‌شدن است طرد شود، آنگاه آنهایی که او را طرد می‌کنند در واقع نمی‌گویند که فرد در قبال همکیشان خود هم نسبت به عقایدش باید پاسخگو باشد و نه صرفاً پاسخگوی خدا؟ لوتر هرگز این سؤال را به این نحو ندید و مطرح نکرد؛ او صرفاً این مسئله را مسلّم می‌دانست که تفسیر مؤمنان از کتاب مقدّس مقیّد به حد و حدودی است. در عمل، او متساهل‌تر و روادارتر از اراسموس یا بسیاری از نویسندگان بزرگ آن عصر نبود که هرگز رابطه‌شان را با کلیسای قدیمی نگسستند.

شاید عالی‌ترین مدافعه از رواداری و تساهل و تسامح در قرن شانزدهم کتاب ***دربارهٔ بدعتگزاران یا کسان تحت پیگرد*** کاستلیون باشد که در ۱۵۵۴ به چاپ رسید. اعتقاد، برای آن‌که مورد پذیرش خداوند قرارگیرد، باید صمیمانه باشد، و اگر به زور باشد نمی‌تواند اینچنین باشد. خداوند عادل است، بنابراین، باور به اعتقادات نامعینی را که مدّت‌های مدید در میان مسیحیان مورد بحث و جدل بوده است شرط رستگاری قرار نمی‌دهد. فقط اعتقاداتی که همیشه مورد پذیرش مسیحیان بوده است می‌تواند برای رستگاری ضروری باشد؛ و اعتقاد به چیزی جز این، به معنای شک کردن در نیکی و رحمانیّت خداوند است. مجازات افراد به دلیل جسارت ابراز عقایدشان یعنی پذیرش مخاطرهٔ مجازات افراد صادق و صمیمی و بی‌مجازات گذاشتن افراد ریاکار. خطاب استدلال‌های کاستلیون به کالون بود که چند ماهی پیشتر حکم به سوزاندن سروِتوس به دلیل ارتداد و بدعتگذاری داده بود. کاستلیون فقط خواستار رواداری و تساهل و تسامحی گسترده نبود؛ او فقط همهٔ اقدامات افراطی علیه بدعتگزاران را محکوم می‌کرد. دلمشغولی و دلبستگی اصلی او کیفیّت ایمان و وضعیّت و شرایط روحی ـ روانی فرد معتقد و مؤمن بود. با این حال او مبلّغ و طرفدار آزادی کامل وجدان نبود؛ او این را چون اصلی پیش نمی‌نهاد که هر کس می‌تواند هر اعتقاد مذهبی که می‌خواهد داشته باشد و آن را نشر دهد و خدا را هرطور که خودش می‌پسندد بپرستد، به شرطی که اعتقادش را ترویج نکند و دست

به کارهایی نزند که صلح و برخورداری ایمن در حقوق را به خطر اندازد.

این اصل تا پایان قرن هفدهم هرگز به این شکل و صورت واضح و آشکار و با این قوّت بیان نشد. سال‌ها بحث و جدل و تجارب طولانی و دردناک لازم بود تا مردم به دو درس و عبرت برسند: این‌که آرامش و امنیّت کشور بستگی به این ندارد که همهٔ آحاد مردم اعتقادات مذهبی یکسان یا دست‌کم مشابه داشته باشند؛ و دیگر این‌که تعقیب و پیگرد و آزار به احتمال قریب به یقین نمی‌تواند موجد وحدت اعتقادات باشد، اگرچه می‌تواند افراد دگرآیین و دگراندیش را به سکوت بکشاند.

درس و عبرت نخست آنهایی راکه این درس و عبرت را می‌پذیرند آماده می‌کند که آزادی وجدان را بر مبنایی سیاسی بپذیرند: بگذار مردم هر عقیدهٔ مذهبی را که می‌پسندند داشته باشند و نشر دهند، چون تلاش برای تحمیل وحدت و همسانی مذهبی صلح را بیش از تنوّع و گوناگونی مذهبی به خطر می‌اندازد. درس و عبرت دوّم آنان را آماده می‌کند که آزادی وجدان را بر مبنایی مذهبی و اخلاقی بپذیرند: بگذار افراد هر عقیدهٔ مذهبی را که می‌خواهند داشته باشند و نشر دهند. چون منع آنان از چنین کاری ضامن این نخواهد بود که آنان از صمیم قلب عقاید کسانی را که احکامشان را بر آنان تحمیل می‌کنند بپذیرند.

موضوع آزادی وجدان را اسپینوزا، لاک، و بِل پالودند و به اصول اساسی‌اش تحویل کردند. اسپینوزا در فصل بیستم ***رسالهٔ کلامی-سیاسی*** (۱۶۷۰) بر حق انسان برای استدلال و تفکّر آزادانه در هر باب تأکید کرد و گفت که حاکم و فرمانفرما، اگر به اتباعش دستور دهد که چه چیزی را درست بدانند و بپذیرند و چه چیزی را نادرست بدانند و رد کنند، به این حق تجاوز کرده است. بِل در ***تفسیری فلسفی بر این سخنان عیسی مسیح: «مانع ورودشان شوید»*** (۱۶۸۶) این استدلال را پیش نهاد که اجبار در مسائل عقیدتی منجر به تشویق دورویی می‌شود و جامعه را با ویران کردن و تخریب ایمان خالصی که جامعه بدان بستگی دارد به فساد می‌کشاند. و لذا کار افرادی که تعقیب و پیگرد و آزار را وقتی سخت و شدید است محکوم می‌کنند و وقتی نرم و ملایم است تأیید می‌کنند کاری عبث و بیهوده است. چون ایمان امر مهمی است، بدعتگذاری، اگر جرم باشد، جرمی سنگین است و باید سخت مجازات شود؛ و اگر جرم نیست اصلاً نباید مجازاتی داشته باشد. وجدانی که به خطا

می‌رود شایستهٔ همان احترام است که وجدانِ به حقیقت رسیده. حتی باید کافران و خدانشناسان را تحمّل کرد؛ و اگر کاتولیک‌ها چنین نمی‌کنند، به دلیل ایمانشان نیست فقط به این دلیل است که رواداری و تساهل و تسامح ندارند. زیرا این آموزه که بدعتگذاران باید مورد تعقیب و پیگرد قرار گیرند آموزه‌ای دینی نیست بلکه آموزه‌ای سیاسی است؛ و این زیانبار است چون نابسامانی به بار می‌آورد و مخرب اخلاقیّات نیک است.

نامه‌ای در باب تساهل و تسامح (۱۶۸۹) جان لاک کوتاه‌تر از **تفسیر** بل و عامه‌فهم‌تر از استدلال اسپینوزا در **رساله** و کمتر از آن انتزاعی است، و دفاعیّهٔ کلاسیک در مورد آزادی وجدان به شمار می‌آید. اگرچه نوشتهٔ لاک هم مثل تفسیر بل اندیشه‌های تازه‌ای را به میان نمی‌کشد، امّا روشن و واضح و نیرومند است. این نوشته که در پایان یک دورهٔ طولانی از جنگ‌های مذهبی و تعقیب و پیگردها نوشته شده است، مستحکمترین استدلال‌ها را به نفع آزادی مذهبی یکجا در کلّی متجسم و متقاعدکننده گرد آورده است. این نوشته کلام آخر است، بهترین کلام آخر برای عصرش در مورد نوعی آزادی که انسان‌ها با زحمت و رنج بسیار و آهسته آهسته شناخته بودند و حال بدان ارج می‌نهادند.

طبق نظر لاک، کار و وظیفهٔ درست و بجای حکومت مدنی حفاظت، حمایت، و ارتقا و ترویج علائق و منافع افراد است. اگرچه هر کسی حق دارد بکوشد تا دیگران را مجاب کند که به عقایدی روی آورند که به نظر او عقاید صحیح و درست و مهمی هستند، امّا هیچ کس حق ندارد برای نیل به این هدف به زور متوسّل شود. حاکم مدنی هیچ اقتدار و مرجعیّتی از خدا یا انسان نگرفته است که از کسی بخواهد که به ایمانی مُقِر شود یا از اقرار به ایمانی سر باز بزند، آن هم به این دلیل که این ایمان صحیح یا غلط است و مناسب رستگاری است یا بالعکس. این وظیفهٔ حاکم مدنی نیست که با اتباعش به جرّ و بحث و نزاع بپردازد یا آنان را مجاب کند که به مذهب خاصّی روی آورند. حتّی اگر او بتواند آنان را به زور وا دارد که به آن مذهب بگروند، از این طریق روح آنان را نجات نخواهد داد چون رستگاری بستگی به پیروی آزادانه از چیزی دارد که عین حقیقت است. کلیسا هم چیزی بیش از اجتماع افرادی نیست که گرد هم می‌آیند تا خدا را به آن گونه‌ای بپرستند که فکر می‌کنند مورد رضای اوست،

و هیچ کلیسایی حق ندارد مدّعی داشتن اقتدار یا مرجعیّت از جانب خداوند باشد و خود را تنها تعلیم‌دهندهٔ ایمان حقیقی قلمداد کند. کلیسا هم مثل هر اجتماع اختیاری و داوطلبانهٔ دیگر می‌تواند قواعدی برای اعضایش وضع کند، می‌تواند آنها را از چیزهایی بر حذر دارد و به چیزهای دیگری تشویق و ترغیب کند، و می‌تواند آنان را به دلیل سرپیچی از قواعد اخراج کند. امّا کلیسا نمی‌تواند آنها را از حقوق مدنیشان یا هر حق دیگری جز حقوق کسب شدهٔ ناشی از پیوستن به آن کلیسا محروم کند، و نیز نمی‌تواند از قدرت مدنی برای این کار یاری بخواهد. هیچ اعتقادی را نمی‌توان صرفاً به این دلیل که بدعتگذارانه است سرکوب کرد، و جلوی هیچ عملی را نمی‌توان گرفت صرفاً به این دلیل که نوعی توهین به خداست. بی‌تردید آنچه توهین به خداست گناه است، امّا مجازات گناه به دست بشر نیست. هیچ بشری شایستهٔ مجازات به دست بشر دیگری نیست، مگر آن‌که به فردی آزار و صدمه رسانده باشد، مگر آن‌که به حقوق فردی تجاوز کرده باشد. لاک در این *نامه* گهگاه به نظر می‌رسد که به حرف‌هایی نزدیک می‌شود که بعدها جان استیوارت میل بیان کرد: مردم فقط در قبال اعمال صدمه‌زننده‌شان در برابر فرمانروایان مدنی مسئولند و نه در قبال اعمال غیر اخلاقیشان. بااین حال، لاک این حرف را به این صراحت نمی‌زند، و حتی بوضوح چنین مطلبی را القا نمی‌کند.

آنچه لاک می‌گوید این است که اعتقادات باید روا داشته شوند و تحمل شوند «مگر آن‌که خلاف [مصلحت] جامعهٔ انسان» یا خلاف قواعد اخلاقی «ضروری برای حفظ جامعهٔ مدنی» باشند. این حرف خیلی روشن و واضح نیست. چه چیزی را باید «خلاف [مصلحت] جامعه انسانی» یا «ضروری برای حفظ جامعهٔ مدنی» به حساب آورد؟ از زمانی که لاک آن *نامه* را نوشت تلاش‌های بسیاری برای پاسخ به این سؤال‌ها و سؤال‌های مشابه صورت گرفته است. لاک معتقد بود که حقوقی هست که همهٔ انسان‌ها آن حقوق را دارند. و شاید بتوانیم این عقیده را هم به لاک نسبت دهیم که هر چیزی را که مانع تحقّق و استفاده از این حقوق شود می‌توان خلاف [مصلحت] جامعهٔ انسانی دانست، خواه این ممانعت به شکل مستقیم باشد یا از طریق منحل کردن نهادی که استفاده از این حقوق وابسته بدان است. پس آنچه مستقیماً می‌تواند خلاف [مصلحت] جامعهٔ انسانی باشد اَعمال هستند نه

اعتقادات. امّا اَعمال مُلهم از اعتقادات هستند. آیا می‌توان افراد را به دلیل بیان یا نشر اعتقاداتی که الهام‌بخش اعمال صدمه‌زننده هستند مجازات کرد؟ یا مبارزه با این اعتقادات به کمک استدلال و کاستن از قدرت جاذبهٔ آنها از طریق آموزش کافی است؟

لاک از قواعد اخلاقی ضروری برای حفظ جامعه سخن می‌گوید. می‌توان چنین انگاشت که حفظ قول و قرارها و پایبند ماندن به آنها چنین قاعده‌ای است. امّا همهٔ جوامع میان قول و قرارهای قابل تنفیذ (قراردادها) و قول و قرارهای غیر قابل تنفیذ تمیز قائل می‌شوند. همچنین پایبند ماندن به قول و قرارهای غیر قابل تنفیذ به هیچ روی ضرورتی کمتر از آن قول و قرارهای دیگر برای حفظ جامعهٔ مدنی ندارد. در تمامی جوامع قواعدی هست که «احکام اخلاقی» حامیشان هستند و ضرورتشان برای حفظ نظم اجتماعی کمتر از قواعدی نیست که شکستن آنها تعدّی قابل مجازاتی است. اگر شکنندهٔ این قواعد را نباید مجازات کرد، آیا باید گفت این بدان معناست که لزومی به حفظ و پایبندی به این قواعد، دست‌کم در همهٔ شرایط، نیست؟

نامهٔ لاک پایان یک مرحله در بحث و جدلی طولانی در مورد آزادی بیان و اجتماعات است، و فصل تازه‌ای را در این باب می‌گشاید. این *نامه* با زبانی ساده و قانع‌کننده مقداری از اصول مهم را پیش می‌نهد، امّا چندان در این مسیر پیش نمی‌رود که بگوید چگونه باید این اصول را اِعمال کرد.

۲. حقوق بشر و حکومت با رضایت

آموزهٔ قرارداد اجتماعی که آموزه‌ای رایج میان نظریه‌پردازان اواخر قرن شانزدهم و قرن هفدهم بود و دامنه‌اش به قرن هجدهم نیز کشیده شد، نخست برای دفاع از ادّعاها و خواسته‌های اقلیّت‌های مذهبی، یا کلیساها و فرقه‌هایی که تشویش حفظ استقلالشان را از قدرت مدنی داشتند مورد استفاده قرار گرفت. اوگونوها و ژزوئیت‌ها، هر دو، از آموزهٔ قرارداد اجتماعی برای این مقصود استفاده کردند. امّا این آموزه پیامدهای ضمنی مساوات‌طلبانه و اختیارگرایانه‌ای دارد که در نهایت معلوم شد این پیامدها اهمیّتی بیش از استفادهٔ نخستین از این آموزه دارند. چون این آموزه

فرد واجد حقوق و دارای نیازهای مشخص را مقدم بر تشکیل حکومت در نظر می‌آورد، حکومتی که وظیفهٔ درستش حفظ این حقوق و برآوردن آن نیازهاست. حالت طبیعی، آنگونه که نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی به تصوّر درمی‌آورند، اگرچه پیش اجتماعی نیست ــ چون انسان طبیعی هم در خانواده زندگی می‌کند، قدرت تکلّم دارد، از ابزارها استفاده می‌کند، و زمین را کشت می‌کند ــ امّا وضع و حالتی است که در آن برابری کلّی و خامی وجود دارد. نابرابری‌های بزرگ فقط زمانی به وجود می‌آیند که حکومت سر برمی‌آورد؛ و با این همه آن قواعد اجتماعی که حکومت تأسیس شده تا تنفیذشان کند به نفع همه است.

این پیامدهای ضمنی اندیشهٔ قرارداد اجتماعی را نخستین بار هابز به‌روشنی ترسیم و مشخّص کرد. او اگرچه لیبرال نبود، امّا «فردگرا» بود، بدین معنی که فلسفهٔ سیاسی خویش را بر اساس مدّعاها و نیازهایی که او به همگان نسبت می‌داد بنا نهاده بود و برای اثبات فایده و مشروعیّت حکومت هم به همین‌ها توسّل می‌جُست. دست‌کم از این بابت و در این معنا او آشکارا فردگراتر از نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی اوگونو یا ژزوئیت بود، هر چند که او، برخلاف آنها، می‌گفت که فقط حاکمی با اقتدار نامحدود می‌تواند امنیّت و نیاز اتباعش را برآورده سازد.

هابز و لاک، هر دو، بنا به مفروضاتشان و بنا به شیوهٔ استدلالشان فردگرا بودند؛ هر دوی آنها برای رسیدن به نتایج سیاسی مورد نظرشان از این فرض آغاز می‌کردند که همهٔ انسان‌ها حقوقی و نیازهایی دارند امّا نتیجه‌گیری‌های لاک، برخلاف هابز و آشکارا بیش از هر متفکّر دیگری، لیبرالی بودند. درست همان گونه که *نامه در باب تساهل و تسامح* استدلال‌های متعدّدی در دفاع از آزادی مذهبی را ساده می‌کند و کنار هم می‌نشاند، و بدین ترتیب بر قوّت و قدرت آنها می‌افزاید، *رسالهٔ دوّم در مورد حکومت مدنی* (۱۶۹۰) او هم استدلال‌های متعدّدی را در دفاع از حکومت محدود کنار هم می‌نشاند و بدین ترتیب بر قوت و قدرت و وضوح آنها می‌افزاید. حکومت برای حفاظت از زندگی، آزادی، و دارایی‌های اتباعش تشکیل می‌شود، و تکلیف اتباع برای متابعت از حکومت فقط تا زمانی است که حکومت از آنان بدرستی حفاظت و حمایت کند و از قدرتش سوءاستفاده نکند؛ و اتباع می‌توانند دست به اقداماتی برای تضمین این مسئله بزنند که این حمایت و حفاظت را حکومت تأمین

کند و بر سوءاستفادهٔ حکومت از قدرت نقطهٔ پایان بنهند.

این اصل، اصل مهمی است امّا نیازمند این است که شرایطش معیّن شود. پیش از آنکه به این کار بپردازیم بایستی سؤال‌های متعددی را مطرح کنیم و به آنها پاسخ بدهیم. ممکن است افراد مختلف در این مورد که آیا حفاظت و حمایت کافی از حقوق پایه‌ای آنها به عمل می‌آید یا نه نظرهای مختلفی داشته باشند. اگر چنین باشد داوری میان آنها به عهدهٔ چه کسی خواهد بود؟ و باز، تعدّی به حقوق ممکن است به دست اشخاص صورت گیرد یا به دست حکومت و عاملان آن. در مورد نخست، تبعه‌ای که دست به دامان حکومت می‌شود تا از او حمایت کند یا جبران مافات کند، ممکن است ببیند حکومت این کار را به یکی از دو دلیل زیر یا هر دو دلیل انجام نمی‌دهد: اوّلاً چون قدرت انجام کاری را که او می‌خواهد ندارد، ثانیاً به دلیل این‌که به نظر حکومت تعدّی‌ای به حقوقی صورت نگرفته است. این تصمیم و نتیجه‌گیری دوّم را آن تبعه ممکن است مورد تردید قرار دهد، زیرا ممکن است اعتقادی به بیطرفی شخص یا هیئتی که چنین تصمیمی را گرفته است نداشته باشد، یا ممکن است معتقد باشد که این تصمیمِ بخصوص غلط و نادرست است. چنین شخصی در صورتی که نظرش این باشد که تصمیمِ گرفته شده غلط است امّا اشخاصی که این تصمیم را گرفته‌اند بیطرف هستند و رویّهٔ رسیدگی منصفانه بوده است بیشتر حاضر است تن به این تصمیم بدهد و آن را «بپذیرد» تا زمانی که معتقد باشد آن اشخاص جانبدار و رویّهٔ رسیدگی نامنصفانه بوده است. طبق نظر لاک، قدرت سیاسی مشروعیّت ندارد مگر آن‌که اِعمال‌کنندگان این قدرت با رضایت اتباع اِعمال قدرت کنند، اتباعی که می‌توانند دست به اقداماتی برای جلوگیری از سوءاستفاده از قدرت بزنند. متأسفانه لاک توضیح نمی‌دهد که چگونه می‌توانیم بدانیم که حاکمان رضایت اتباع را با خود دارند یا نه، یا چگونه می‌توانیم به این نتیجه برسیم که سوءاستفاده‌ای از قدرت در کار بوده است یا نه. اگر این را اتباع باید معین کنند و درباره‌اش تصمیم بگیرند، چگونه می‌توانیم بدانیم اتباع چنین کرده‌اند یا نه؟

لاک حقّ مخالفت را تنها ضمانت در برابر سرکوبگری حکومت یا سهل‌انگاری آن در حفاظت حقوق اساسی شهروندان نمی‌دانست. او خواستار جدایی قدرت اجرایی از قوّهٔ مقنّنه، و قوّهٔ مقنّنهٔ تا حدودی انتخابی هم بود. امّا او حرف چندانی در

زمینهٔ توزیع اقتدار در درون حکومت یا شیوه‌های تضمین این‌که حکومت‌ها در برابر اتباعشان مسئول باشند نداشت. امّا او با تردید سه سؤال بسیار مهم برای لیبرال‌ها را مطرح کرد (هر چند خود تلاش زیادی برای جواب دادن به این سؤال‌ها بـه خـرج نداد): اقتدار چگونه باید توزیع شود و اِعمال اقتدار چگونه بـاید سـامان یـابد تـا حفاظت بهتری از حقوق اساسی به عمل آید؟ چه تمهیدی باید اندیشید تا اقتدار به نحوی اِعمال شود که برای تابعان این اقتدار قابل قبول باشد؟ چه زمانی اتباع حق دارند به روش‌های غیر قانونی متوسل شوند تا در برابر حاکمان مخالفت کنند یا خودشان را از شر آنها خلاص کنند؟

مونتسکیو برای پاسخ دادن به این سؤال اوّل از این سه سؤال گام‌های بلندتری از لاک برداشت. او برخلاف لاک که توضیح نداده بود، توضیح داد که چرا جداکردن قوهٔ قضائیه از قوای اجرایی و مقنّنه به مصلحت است. او همچنین در کتاب دوازدهـم *روح‌القوانین* (۱۷۵۰) به بحث تفصیلی در مورد «قوانین شکل‌دهندهٔ آزادی سیاسی مربوط به اتباع» پرداخت. اینها قوانین و اعمالی هستند که ضامن این می‌شوند که هیچ کس جز برای نقض و شکستن قانون مجازات نشود، متّهمین منصفانه محاکمه شوند، و شهروندان به نحوی مؤثر بر حقوق خود چه در برابر سایر شهروندان و چه در برابر مقامات دولتی پای بفشارند.

مونتسکیو به سؤال دوّم سرسری می‌پردازد. از نظر او مسلّم است که نحوهٔ اعمال عادتی و سنّتی اقتدار برای تابعان آنها قابل قبول است چون معتقدند این اقتدار برای حفظ حقوق آنها و برآورده کردن نیازهایشان اِعمال می‌شود. در این مورد هـیوم و برک هم با او همرأی بودند. نه منتسکیو، و نه برک و هیوم چندان اعتنایی به ایـن واقعیت نمی‌کنند که اندیشهٔ مردم دربارهٔ نیازهایشان دربارهٔ حقوقشان تغییر می‌کند. اینان این سؤال را پیش نمی‌کشند که چه تمهیدی باید اندیشید تا اشکال حکومت بتواند از طرق قانونی و صلح‌آمیز تغییر کند تا ضامن این باشد که حاکمان بیشتر و بهتر بتوانند تقاضاهای متغیر اتباعشان را برآورده کنند و به این تقاضاها توجّه نشان دهند.

با این همه، مونتسکیو به هنگام پرداختن به سؤال دوّم جوابی خاص‌تر از جواب لاک به آن سه سؤال می‌دهد. اگرچه مونتسکیو هم گمان می‌کرد که بهتر است بخشی

از قوّهٔ مقنّنه انتخابی باشد، امّا او حق رأی برای اشخاصی قائل نبود که «در چنان وضع فلاکت‌باری هستند که نمی‌توان گفت اراده‌ای از خود دارند.» او منکر این بود که گمارندگان باید دستورات و احکام خاصی به نمایندگانشان بدهند. و سرانجام، او معتقد بود که حکومتِ محدود و نیمه‌انتخابی که تنها حکومتی است که می‌توان به آن اعتماد کرد که با وسواس حقوق را محترم بشمارد برای بسیاری از مردمان مناسب نیست. البتّه به احتمال زیاد اگر از لاک هم عقیده‌اش را در این موارد می‌پرسیدند، در هر سه مورد با مونتسکیو موافقت می‌کرد. با این حال، آنجا که لاک خاموش است، مونتسکیو نظرش را آشکارا بیان می‌کند. اگرچه لاک بیش از مونتسکیو دموکرات نبود، امّا این آموزه که دموکراسی برای آزادی خطرناک است از عقاید مونتسکیو است و نه لاک، و نیز این آموزه که آزادی باید محدود و منحصر به عدّهٔ خاصی باشد. مونتسکیو حرف‌های بیشتری از لاک داشت که در مورد شرایط اجتماعی و دیگر شرایط رقابت سیاسی بگوید، و بنابراین آشکاراتر غیر دموکرات بود. دموکراسی مدّت‌ها بود که بر این مبنا مورد حمله قرار داشت که به احتمال قوی در حق ثروتمندان و ممتازان بی عدالتی خواهد کرد. مونتسکیو هم بر همین مبنا به دموکراسی اعتراض داشت، امّا در عین حال در نوشته‌های او شروع مغشوش و مغلوط ایراد و اعتراضی تازه را هم می‌توان دید و آن این است که دموکراسی آزادی را از بین می‌برد.

در مورد سؤال سوّم یعنی این‌که چه زمانی اتباع حق دارند به روش‌های غیر قانونی متوسّل شوند تا در برابر حاکمان مخالفت کنند یا خودشان را از شرّ آنها خلاص کنند؟، مونتسکیو حرفی برای گفتن ندارد. در این مورد که لاک با جسارت سخن می‌گوید مونتسکیو خاموش است.

تازه در نیمهٔ دوّم قرن هجدهم بود که نویسندگان سیاسی شروع به سخن گفتن از سه حقی کردند که از آن زمان به بعد موضوع دائمی بحث و جدل شد: حق رأی دادن در انتخابات آزاد، حق برپایی اجتماعات برای پیشبرد اهداف و اعتقادات مشترک از همه نوع، و آزادی مطبوعات. در قرن هفدهم عقاید و باورهای فوق‌العاده مهم همه مذهبی بودند و بنابراین بحث‌ها حول محور حقِ داشتن و نشر عقاید مذهبی و حق برپایی اجتماعات برای اهداف مذهبی دور می‌زد. در قرن هجدهم عقاید و باورهای

دیگر و اجتماع برای اهداف دیگر نیز به همان اندازه مهم تلقی شدند.

در قرن هجدهم، پیش از انقلاب فرانسه و پیش از نخستین مراحل نبرد در مبارزه‌ای طولانی برای اصلاحات پارلمانی در انگلستان، دلبستگی به آزادی مطبوعات بیش از دلبستگی به آزادی اجتماعات و حق رأی دادن بود. این آزادی‌ای بود که ولتر و دیگر فیلسوفان زمان او بیش از بقیهٔ آزادی‌ها به آن اهمیّت می‌دادند. طبقات تحصیلکرده‌ای که اینان در کتاب‌هایشان مورد خطاب قرار می‌دادند خیلی راحت می‌توانستند برای دستیابی به اکثر اهدافی که برایشان مهم بود گرد هم آیند، امّا هنوز نیاموخته بودند اجتماعاتی برای وارد آوردن فشار به حکومت تشکیل دهند. آزادی تشکیل اجتماعات برای مقاصدی جز مقاصد مذهبی در بریتانیا بیشتر از سایر کشورها، مثلاً فرانسه، اهمیّت داشت، یعنی جایی که از قبل نوعی مجمع قانونگذاری ملّی انتخابی وجود داشت، اگرچه حتی در بریتانیا هم این اجتماعات به شکل گسترده تشکیل نشدند مگر زمانی که تقاضا برای گسترش حق رأی فزونی گرفت. در جایی که دلبستگی به آزادی منحصر و محدود به محافل آریستوکراتیک و روشنفکری است، پس از آزادی شخصی و آزادی مالکیّت، مهمترین آزادی معمولاً آزادی بحث و گفتگو و آزادی مطبوعات به حساب می‌آید. آزادی اجتماعات و حق رأی زمانی به نظر مهم می‌آید که رهبرانی پیدا می‌شوند که یا پیروان زیادی دارند یا می‌خواهند پیروان زیادی داشته باشند. چنین رهبرانی می‌خواهند مردم یا بخش بزرگی از مردم را «سیاسی» کنند و آنها را به فعالیّت‌های سیاسی در انجمن‌های سازمان‌یافته بکشانند و وادارشان کنند که تقاضاهایی را مطرح کنند و این تقاضاها را در برابر حکومت قرار دهند. حتی برای آدم «گوشه‌گیری» مثل جرمی بنتام هم زمانی فرا رسید که اهمیّت زیادی برای آزادی اجتماعات و گسترش حق رأی قائل شد، چون به تجربه دریافت که هیچ حکومتی نصایح او را نخواهد پذیرفت مگر آن‌که در پشت آن فشاری مردمی وجود داشته باشد.

آزادی اجتماعات می‌تواند حتی در جایی که دموکراسی نیست و دموکراسی، خواهان زیادی هم ندارد بسیار مهم تلقّی شود. مثلاً لیبرال‌های فرانسوی، در دوران «بازگشت سلطنت» و «پادشاهی ژوئیه»، آزادی اجتماعات را مهم می‌پنداشتند، اگرچه اکثر آنان فقط خواستار حق رأیی محدود بودند، درست مثل بریتانیا در نیمهٔ

نخست قرن نوزدهم که فایده‌گرایان و سایر اصلاح‌طلبان فقط خواستار گسترشی بسیار محدود در حق رأی مردم بودند. آزادی اجتماعات بیش از هر جای دیگر در جاهایی مهم تلقی می‌شود که رأی‌دهندگانی هستند که باید برای مقاصد و اهداف سیاسی آنها را به حرکت درآورد، و حق رأی هم جایی از همه جا مهمتر است که امیدی به خلق یا گسترش چنین رأی‌دهندگانی وجود دارد.

دوران وحشت ژاکوبنی و استبداد مردمی بناپارت، در میان لیبرال‌های فرانسوی نوعی از لیبرالیسم را به وجود آورد که خصم دموکراسی بود. لاک و مونتسکیو را باید لیبرال‌های ما قبل پیدایش لفظ لیبرال به حساب آورد، چون تازه در دوره‌های بعد بود که قهرمانان آموزه‌هایی شبیه آموزه‌های آنان لیبرال خوانده شدند، امّا آنان نه دموکرات بودند و نه دشمنان آشکار و علنی دموکراسی. آنها هرگز نگفتند که برقراری دموکراسی آزادی‌هایی را که آنها بیش از همه گرامی می‌داشتند از میان خواهد برد، و آن ترسی را هم که مثلاً بنژامن کونستان از دموکراسی داشت نداشتند. (رجوع کنید به دو اثر مهمّ کونستان: ***دربارهٔ روح چیرگی ...*** [۱۸۱۴]، و ***اصول سیاسی قابل اِعمال بر همهٔ حکومت‌ها*** [۱۸۱۵]).

البتّه ادموند برک دشمن آشتی‌ناپذیر دموکراسی بود که این دشمنی خود را با تلخی بسیار سال‌ها پیش از دوران وحشت ژاکوبنی اعلام کرد. او، به شیوهٔ خاص خودش، قهرمان آزادی بود. دلبستگی او به آزادی واقعاً اصیل بود، اگرچه این دلبستگی با دلبستگی بنژامن کونستان فرق داشت. کونستان در توضیح آزادی‌هایی که به نظر او آزادی‌های اساسی هستند به نهادها و روش‌هایی اشاره می‌کند که باید جامهٔ عمل به خود بپوشند. او که خاطرهٔ روبسپیر و بناپارت، هر دو، کاملاً در ذهنش زنده بود از عوام فریبان رادیکال و دیکتاتورهای مردمی نفرت داشت و آنها را استثمارگر و منحرف‌کنندهٔ اصولی می‌دانست که خود اعلام می‌داشتند. به گمان او، حاکمان به آزادی احترام نخواهند گذاشت مگر آن‌که فقط در برابر کسانی از اتباعشان مسئول باشند که به آزادی اهمیّت می‌دهند و می‌دانند چگونه باید از آن محافظت کرد، و اینان کسانی جز فرهیختگان و تحصیلکردگان و طبقات دارا نیستند. کوشش برای مسئول کردن حاکمان در برابر کلّ مردم سبب می‌شود قدرت و نفوذ به دست رهبران غیر مسئولی بیفتد که آزادی‌هایی را که تظاهر به حفظشان می‌کنند از بین

می‌برند و همراه با آن نوع تازه‌ای از حاکمیّت مطلق پدید می‌آید که بسیار مداخله‌گرتر و سرکوبگرتر از حاکمیّت پادشاهان عزل شده است.

لیبرالیسم ضد دموکراتیک، خصوصاً در قارّهٔ اروپا، به شکل حملاتی به آموزه‌های روسو درآمد، حملاتی که با سوءتعبیر و تفسیر آنچه محکوم می‌کردند همراه بود. روسو فرمانفرمایی مردم را اعلام می‌کرد، امّا آنچه از این فرمانفرمایی در ذهن داشت مجالس نمایندگی نبودند که مردم با حق رأی عمومی انتخاب کرده باشند، بلکه باهمادها یا جمعیت‌های سیاسی کوچکی برای همهٔ مردان (و نه زنان) بزرگسال بود که گرد هم آیند و قانون بگذارند و تصمیمات مهمّ سیاسی بگیرند. برای حفظ مجلس مردمی در برابر فشار گروه‌هایی که به دنبال منافع خودشان بودند که مضر به حال منافع دیگران بود، روسو می‌گفت که این گروه‌ها نباید برای اهداف سیاسی سازمان داده شوند. امّا این دو آموزهٔ او ــ یعنی این‌که مردم فرمانفرما هستند و نباید تشکّل‌های سازمان‌یافته‌ای برای تنفیذ تصمیماتشان وجود داشته باشند ـ وقتی که بعدها در کشوری به وسعت فرانسه اعمال شد، یعنی کشوری که در آن به علّت وسعت و گستردگی جمعیّت نمی‌توانستند مستقیماً اعمال نظر بکنند، بلکه می‌بایست نمایندگان انتخاب کنند، پیامدهایی پیدا کرد که روسو حتّی در خواب هم نمی‌دید. این‌که نظر روسو را چنین بیان کنیم که آنچه مردم در مجلس فرمانفرما تصمیم می‌گیرند نبایستی پیشاپیش از طرف گروه‌های کوچک‌تر معین شده باشد یا به مبارزه طلبیده شود، اگرچه ممکن است در خود مجلس با آن مخالفت شود یا تغییر داده شود، یک چیز است؛ و این‌که نظیر برخی از مریدان او بگوییم که چنین ادعایی در مورد مجلس نمایندگی به انتخاب مردم هم صادق است چیزی بکلّی متفاوت است.

روسو، که هم ستایندگان و هم منتقدانش، او را بد فهمیده‌اند و سخنانش را بد تفسیر کرده‌اند، بیش از همه منبع نقل قول برای رادیکال‌ها در حملاتشان به مخالفان لیبرالشان شده است. در نظر رادیکال‌ها، احترام به اَشکال مشروطهٔ قانونی و حقوق فرد که این همه نزد لیبرال‌ها ارج و قرب دارد فقط مانعی است در راه اصلاحاتی که به شکل عاجل برای منافع تنگدستان ضرورت دارد. تنگدستان، ضعفای اجتماعی، اگر قرار است قدرت بیابند، نیازمند همبستگی هستند؛ آنها باید خودشان را سازمان

دهند و به سازمان‌هایی که تشکیل می‌دهند وفادار بمانند. این همبستگی، یا پیدایش آن، در جایی که به حقوق اقلیّت‌ها و شورشی‌های تنها احترام گذاشته می‌شود، با مشکل رو به رو می‌شود.

دموکراسی بر این دو مبنا مورد حمله قرار گرفته است که اولاً حق مالکیّت افراد مرفّه را به خطر می‌اندازد، و ثانیاً آزادی‌هایی را که همهٔ افراد باید داشته باشند تهدید می‌کند. غالباً، حمله‌کنندگان دموکراسی را بر این هر دو مبنا مورد حمله قرار داده‌اند بی‌آن‌که متوجه باشند این دو مبنا با هم متفاوتند و سابقهٔ یکی به ارسطو می‌رسد و دیگری مُدرن است. وقتی که ما به این تفاوت توجه می‌کنیم، بلافاصله مجبور می‌شویم از خودمان سؤالاتی را بپرسیم که لاک و مونتسکیو هرگز از خود نپرسیدند: تا چه حد حق مالکیّت (که در عمل بیشتر به نفع ثروتمندان است تا تنگدستان) باید محدود شود تا هر کسی بتواند از حقوق و فرصت‌های معینی بهره‌مند شود، حقوق و فرصت‌هایی که شأن و اهمیتشان را از آزادی می‌گیرند؟ کوشش برای تضمین برخورداری همهٔ افراد از این حقوق و فرصت‌ها تا چه حد ماهیّت و سرشت آنها را تغییر می‌دهد؟ و سرانجام، تا چه حد کوشش برای آزاد کردن همه خودشکن است و آنچه را که با یک دست می‌دهد با دست دیگر پس می‌گیرد؟ این سه سؤال، که در قرن هجدهم یا اصلاً مطرح نشدند یا بسیار بندرت مطرح شدند، سؤالات مطرح در سطح وسیع در قرون نوزدهم و بیستم بوده‌اند. می‌توان دید که چگونه به محض بررسی انتقادی نفرت از دموکراسیِ متفکّران جداً لیبرالی مثل کونستان این سؤالات مطرح می‌شوند.

این سؤالات بسیار بندرت با قوت و قدرت و واقع‌بینانه مورد بحث قرار گرفته‌اند. برای همین است که بحث میان لیبرال‌ها که از رشد قدرت دولت و سایر سازمان‌های بزرگ می‌ترسند، و نیز بحث میان مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌های دیگری که به «لیبرالیسم بورژوایی» حمله می‌برند و در عین حال مدعی هستند که «رهاکنندگانِ» استثمارشدگان و طبقات ستمدیده هستند این همه سطحی و پر از ابهام و دوپهلویی است. چنان که بعداً خواهیم دید، لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها اندیشه‌هایی دربارهٔ آزادی دارند که مشابهتشان بسیار بیش از آنی است که در سطح و ظاهر به نظر می‌آید، هر چند جدال لفظی میان آنها بسیار تند و تلخ است.

در همان قرن هجدهم، که انگارهٔ قرارداد اجتماعی غیر تاریخی و غیر ضروری دانسته شد و طرد گشت، نخست هیوم و بعد بنتام گفتند که اگر ما می‌خواهیم نشان دهیم که انسان‌ها منافعی دارند، و بنابراین مدعاها یا حقوقی دارند که حکومت باید آنها را تأمین یا حفظ کند، نیازی نیست که نوعی شکل‌گیری دلبخواهی حکومت را مفروض بگیریم تا به این مقصود برسیم. بنتام و هیوم حتی اندیشه‌های قانون طبیعی و حقوق طبیعی را هم که مدّت‌ها مورد استفاده بود رد کردند. اگر قواعدی هست، حقوقی هست، و تکالیفی هست که در همه جا میان همه مشترک است، فقط از آن رو است که خواسته‌ها و شرایط آدمیان از جهات بسیار مهم در همه جا تقریباً یکی است، پس در همه جا تجربه به آدمیان می‌آموزد که قواعدی هست که نفع همه در رعایت همگانی آنهاست، ادّعاهایی هست که همه دارند، و وظایفی که هیچ کس از آنها مستثنی نیست.

امّا منتقدان اوّلیهٔ قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی بسیار بیش از آنچه خود فکر می‌کردند به نویسندگان مورد انتقادشان نزدیک بودند. آنها هم این امر را مسلّم می‌گرفتند که منافع و خواست‌های مشترکی میان همهٔ انسان‌ها در همه جای جهان وجود دارد که انسان‌ها حتی در غیاب و فقدان حکومت هم آنها را دارند، و حفظ آنها وظیفهٔ درست و مناسب حکومت است. در نظر آنها نیز اقتدار سیاسی برای این شکل می‌گیرد که این خواسته‌ها، ادّعاها، و تکالیف را، که مقدّم بر حکومت و اقتدار سیاسی است، تنفیذ کند، مقدّم به این معنی که این خواسته‌ها، ادّعاها و تکالیف را می‌توان بدون ارجاع به شرایط اجتماعی خلق شده توسط حکومت یا پیش آمده همزمان با خلق حکومت تعریف کرد.

عملاً، نظریّه‌پردازان قرارداد اجتماعی هم مثل منتقدان اولیّه‌شان، شرایط انسان را پیش از ظهور حکومت مدنی غیر اجتماعی نمی‌دانستند ـ گرچه غالباً می‌گویند تصوّر آنها چنین بوده است. تفاوت آنها با منتقدانشان در این نبود که حالت طبیعی را حالتی غیر اجتماعی می‌دانستند (چون آنها هم قبول داشتند که انسان‌ها در حالت طبیعی در خانواده‌ها می‌زیستند)، بلکه تفاوتشان در این بود که آنها تمایز شدیدتری میان وضع انسان پیش از برپایی حکومت و پس از آن می‌دیدند. همچنین آنها برخلاف هیوم به منشأ اجتماعی قواعد و حقوقی که فکر می‌کردند میان انسان‌ها

مشترک است اشاره‌ای نمی‌کردند. با این همه، هیوم و بنتام هم مثل آنها نه فقط نهادهای سیاسی بلکه نهادهای اجتماعی را هم شکل گرفته برای پاسخگویی به نیازهای آگاهانه‌ای می‌دانستند که بدون ارجاع به این نهادها هم قابل تعریف بودند.

هیوم، اگرچه می‌گفت قواعد مشترک میان انسان‌ها در همه جا برخاسته از تجربه‌ای اجتماعی است که در همه جا از برخی جهات همانند است، امّا علاقهٔ چندانی به تأثیرات نهادهای اجتماعی بر نیازها و اندیشه‌های انسان‌ها نشان نمی‌داد. اگر به او گفته می‌شد که نیازهای مشخصاً انسانی، یعنی نیازهای غیر مشترک میان انسان‌ها و حیوانات، اساساً اجتماعی هستند و خارج از بستر اجتماع معنایی ندارند، حتماً با این نظر موافقت می‌کرد. امّا این اندیشه، اگرچه با گزارش او از منشأ عدالت سازگار بود، در هیچ یک از نظریّه‌های سیاسی و اجتماعی او نیامده است و تأثیری هم بر آنها نگذاشته است.

۳. انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است. این اندیشه که انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است، نه فقط به این دلیل که توانایی‌ها و نیازهای خاصّ انسانی‌اش در تبادل و تعامل اجتماعی پرورانده می‌شود، بلکه همچنین به این دلیل که به کار گرفتن این توانایی‌ها و ارضای این نیازها شامل تبادل و تعامل اجتماعی می‌شود، اندیشه‌ای نبود که فیلسوفان و نظریّه‌پردازان سیاسی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم ابداع کرده باشند. این اندیشه بسیار قدیمی‌تر است، چون مطالب نسبتاً زیادی در این مورد در نوشته‌های ارسطو و متفکران بعدی متأثّر از ارسطو می‌توان یافت. امّا در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم بود که این اندیشه تأثیر عمیقی بر اندیشهٔ آزادی به ارث رسیده از اصلاح دینی و نظریّه‌پردازان قرارداد اجتماعی، یعنی اندیشهٔ مدرن آزادی گذاشت.

روسو در کتاب ***گفتاری دربارهٔ منشأ نابرابری میان انسان‌ها*** (۱۷۵۴) حالتی طبیعی را توصیف می‌کند که برخلاف توصیف متفکّران پیشین مؤکداً حالتی غیر اجتماعی است. در این توصیف، انسان، سوای توانایی‌های بالقوّه‌ای که دارد و خاصّ نوع بشر است، شبیه بقیّهٔ حیوانات است. انسان به مهارت‌ها و نیازهای انسانی مشخصاً زمانی می‌رسد که از حالت طبیعی بیرون می‌آید و راه زندگی دائمی با بقیّهٔ انسان‌ها را در پیش می‌گیرد. در این زمان است که نیازهای حیوانی او به نیازهای دقیقاً اجتماعی

دگرگون می‌شوند و همین نیازهای اجتماعی اوست که نهادهای اجتماعی و حکومت مدنی کمک می‌کنند که کم یا بیش برآورده شود. روسو در یک اثر دیگر، *امیل* (۱۷۶۲) فرایند تعلیم و تربیتی را توصیف می‌کند که از کودک یک موجود عقلانی و اخلاقی می‌سازد، کودکی که پیش از آن نه موجودی عقلانی است و نه موجودی اخلاقی، و بدین ترتیب در او نیازهایی به وجود می‌آورد که نیازهایی اجتماعی هستند. امیل فقط در مقام موجودی که چنین نیازهایی دارد، یعنی خواسته‌هایی از دیگران دارد و خواسته‌های دیگران از خودش را هم به رسمیّت می‌شناسد، می‌تواند بفهمد که آزاد بودن به چه معناست. انسان که توانایی تعقّل و اراده کردن و خواستن در او همزمان با فراگیری زیستن با دیگران رشد می‌کند، نه می‌تواند خارج از جامعه **آزاد** باشد و نه می‌تواند در درون جامعه **مستقل** باشد. انسان، برای آن‌که آزاد باشد، باید عاقل باشد و بتواند دست به انتخاب‌های دلبخواهی بزند. او باید توانایی‌هایی داشته باشد که آنها را فقط در جامعه می‌تواند کسب کند؛ و انسان، برای آن‌که مستقل باشد، برای آن که بتواند بی‌دیگران سر کند، باید آن نیازهایی را نداشته باشد که در نتیجهٔ کسب این توانایی‌ها در او پدید می‌آیند؛ او بایستی غیر اجتماعی باشد.

روسو همچنین اندیشهٔ انسان «فاسد و منحط شده» در جامعه را وارد نظریّهٔ اجتماعی کرد. اکنون، جامعه فقط متشکل از انسان‌ها و شیوه‌های رفتاری آنان است؛ جامعه، هم یک نظام رفتار انسانی است و هم حاصل آنچه انسان‌ها انجام داده‌اند. آن محیط اجتماعی که انسان‌ها را «فاسد و منحط» می‌کند نمی‌توانست این باشد که هست مگر این‌که انسان‌ها انگیزهٔ کافی برای رفتاری که بروز می‌دهند داشته باشند. این مطلب را روسو، دست‌کم تلویحاً، می‌پذیرد، امّا با این همه مدعی می‌شود که محیط اجتماعی می‌تواند رفتار افراد را عقیم بگذارد، می‌تواند آنان را به سمت عمل به شیوه‌هایی سوق دهد که مضر به حال خودشان و دیگران باشد. خواسته‌ها و آرزوهای دور و درازی که انسان‌ها در جامعه پیدا می‌کنند ممکن است ارضاناشدنی باشند، یا با هم سازگاری نداشته باشند، یا چنان باشند که وسایل ارضای آنها فراهم نباشد. امّا هر چه موانع پیش روی فرد در راه دستیابی به خواسته‌ها و آرزوهایش بیشتر غیر طبیعی و اجتماعی و ساختهٔ بشر باشند او کمتر احساس آزادی می‌کند.

پس آرمان روسو شرایطی است که در آن هر خواسته‌ای که اجتماع در افراد ایجاد می‌کند کاملاً ارضا شود. ما به دو شیوهٔ کاملاً متفاوت می‌توانیم به سمت این شرایط برویم: یا از طریق ارشاد و تعلیم و تربیت و انضباطی که چنان دقیق و محاسبه شده است که تضمین می‌کند فرد خواسته‌هایی داشته باشد که بسادگی ارضا می‌شوند، یا از طریق آموزش دادن فرد به نحوی که بتواند به اندیشه‌های خود دربارهٔ این‌که چگونه باید زندگی کند شکل بدهد و به حق دیگران هم که می‌خواهند این کار را بکنند احترام بگذارد. به نظر می‌رسد که روسو گاه به این طریق و گاه به آن طریق میل می‌کند. هدف آن نوع آموزش خصوصی که در *امیل* توصیف می‌شود بار آوردن مردی است با قوهٔ داوری مستقل، و آگاه از تکالیف خویش نسبت به دیگران؛ حال آن‌که آن طرح آموزش عمومی که روسو در ***ملاحظاتی در باب حکومت لهستان*** به لهستانی‌ها پیشنهاد می‌کند، هدفش بار آوردن شهروندان سرسپرده‌ای است که احساسات و افکار یکسان و مشابهی دارند. بنابراین، اگرچه نوعی اندیشهٔ آزادیِ مهم برای لیبرال‌ها بود که روسو برای نخستین بار با قوّت و قدرت بیانش کرد، امّا مشکل می‌توان گفت که خود روسو متفکّری لیبرال بود.

این آزادی همان آزادی‌ای است که روسو در ***قرارداد اجتماعی*** (۱۷۶۲) آن را «آزادی اخلاقی» می‌نامد و می‌گوید که این آزادی انسان را حقیقتاً ارباب و سرور خویشتن می‌کند، زیرا این آزادی همانا اطاعت از قانونی است که او برای خود تجویز کرده است. این آزادی اخلاقی در ***قرارداد اجتماعی*** به حکومت مردمی پیوند داده می‌شود. شهروندان خود قوانینشان را وضع می‌کنند، و چون هر یک از آنان می‌تواند آنگونه‌ای که به نظرش درست می‌آید رأی بدهد بی‌آن‌که فریب داده شود یا تحت فشار قرار بگیرد که طور دیگری رأی بدهد، پس او سهمی مساوی با دیگران در برساختن قواعدی دارد که همگان باید از آن اطاعت کنند و بنابراین آزادانه و به دلخواه تن به این اطاعت می‌دهد. در *امیل*، آنچه اساساً همین اندیشهٔ آزادی است اهمیتی گسترده‌تر امّا کمتر سیاسی دارد. امیل خودش را بی‌چون و چرا نمی‌پذیرد؛ او بنا بر تجربه یاد می‌گیرد که این اصول هم به نفع او و هم به نفع دیگر افراد هستند پس آنها را به عنوان قواعد رفتاری خود اختیار می‌کند. اگر او این کار را نمی‌کرد نه می‌توانست با دیگران با آسودگی زندگی کند و نه می‌توانست اهداف پایداری از آنِ

خود داشته باشد که با هوش و ذکاوت و امید بـه مـوفقیّت دنـبالشان کـند. آزادی اخلاقی در واقع پاسخ روسو به این پرسش است: چگونه انسان می‌تواند آزاد باشد و در عین حال تابع قواعد اجتماعی؟

کانت هم اندیشهٔ مشابهی دربارهٔ آزادی داشت، مثلاً آنجا که در ***اصول بـنیادین متافیزیک اخلاق*** می‌گوید «ارادهٔ آزاد و ارادهٔ تابع قوانین اخلاقی در واقع یکی و عین هم هستند.» امّا کانت تمایزی دقیق‌تر از روسو میان اخلاقی بودن و قانونی بـودن قائل می‌شود. کار حکومت برساختن و تنفیذ قوانین به نفع عـموم است؛ مشـغلهٔ حکومت این است که افراد قانون را مراعات کنند و نه آن‌که با انگیزهٔ درست این کار را بکنند. اگر افراد از سر ترس از مجازات، قانون را مراعات کنند آزادانه قانون را مراعات نکرده‌اند، مثل وقتی که از سر احساس وظیفه قانون را مراعات می‌کنند. بنابراین، در نظر کانت، آن آزادی‌ای که منوط به اطاعت از قوانین خودخواسته است متعلّق به حوزه‌ای است که حکومت مستقیماً با آن سر و کاری ندارد. البتّه کانت منکر این نیست که نظم قانونی‌ای که دولت حفظ می‌کند یکی از شرایط دست یافتن به اراده و خواستی اخلاقی است؛ همچنین او نمی‌گوید که هر نظم سیاسی و قانونی به‌اندازهٔ هر نظم سیاسی و قانونی دیگر برای آزادی اخلاقی مفید و مناسب است. با این همه او، برخلاف روسو در ***قرارداد اجتماعی***، پیوند نزدیکی میان آزادی اخلاقی و حکومت مردمی نمی‌بیند.

آنچه در این تلقّی از آزادی اخلاقی مستتر است این است کـه آزاد بـودن صـرفاً شامل داشتن تمنّاها و عدم ممانعت از ارضای آنها نیست بلکه شامل چیزی بیشتر از این می‌شود، یعنی آزاد بودن شامل داشتن اراده و داشتن توانایی برای اخذ تصمیم هم می‌شود. فقط موجودی عقلانی، که وضعیت‌هایی راکه برای عمل پیش رو دارد ارزیابی می‌کند، دارای این توانایی است؛ و فقط موجودی عقلانی می‌تواند اخلاقی باشد، می‌تواند قواعد رفتاری را برای خود و همهٔ دیگر موجودات عقلانی الزام‌آور ببیند. آزاد بودن و اخلاقی بودن هر دو لازمه‌شان عقلانی بودن است. امّا نه روسو و نه کانت هیچ یک، روشن نمی‌کنند که چرا آزاد بودن و تابع قوانین اخـلاقی بـودن **یکسان و عین هم هستند.** چرا فردی که می‌تواند تصمیم بگیرد و یا می‌تواند اهدافی برای خودش معین کند و آنها را به انجام برساند آزاد تلقی می‌شود؟ چرا اگر قرار است او را آزاد بدانیم باید حتماً مقید به اخلاق باشد؟

کانت ظاهراً به این سؤال پاسخی نمی‌دهد. در واقع او حتی به‌اندازهٔ روسو هم در مسیر پاسخگویی به این سؤال پیش نمی‌رود؛ زیرا، اگرچه توضیحات او در این مورد که چه چیزهایی در کار تصمیم‌گیری و اخلاقی عمل کردن دخیل هستند کامل‌تر و بهتر از توضیحات روسوست، امّا او به جای آن‌که ربط میان اخلاقی بودن و آزاد بودن را توضیح دهد فقط بر آن تأکید می‌کند.

از این جنبهٔ آخر، تکمیل و اصلاح‌کنندهٔ سخنان روسو، کانت نیست بلکه هگل است. توضیح هگل کاملاً قانع‌کننده نیست، و نه فقط از آن رو که آمیخته با متافیزیکی است که عدهٔ قلیلی می‌توانند آن را بفهمند، چه رسد به این‌که آن را بپذیرند؛ امّا به هر حال توضیح او ابتکاری و هوشمندانه است.

توضیحات هگل حرف‌های روسو را تکمیل و اصلاح می‌کند چون او با تفصیل و قدرت بیشتر، هم در **پدیدارشناسی روح** (۱۸۰۷) و هم در **فلسفهٔ حق** (۱۸۲۱) توضیح می‌دهد که چه چیزی باعث می‌شود که انسان ذاتاً اجتماعی باشد. اندیشه‌های انسان دربارهٔ خودش، اهداف و مقاصدی که سوای صرفاً امیالش دارد بستگی تام به آن نظام اجتماعی‌ای دارد که فرد بدان تعلّق دارد. توانایی انسان برای تعقّل، برای معین کردن اهداف برای خودش و از آن رو اتّخاذ تصمیم، در فرایند کسب میراثی فرهنگی پرورانده می‌شود، فرایندی که شامل رسیدن به این نتیجه است که باید معیارهایی داشته باشد و قواعدی را بپذیرد. بنابراین عقلانی شدن، هدفمند شدن، و اخلاقی شدن (نه به معنای نیک و پرهیزگار شدن، بلکه به معنای توانایی برای اعلام خواسته‌ها و شناسایی تکالیف) همگی بخشی از یک مسیر رشد و تحوّل واحد هستند. فرد در مقام موجودی اجتماعی با جایگاهی در میان یک اجتماع و در مقام مشارکت‌جو در زندگی اخلاقی (بنا به تعبیر هگل) است که اهدافی برای خود معین می‌کند و تصمیماتی می‌گیرد که فقط در بستر روابطِ اجتماعیِ تعریف شده بنا بر حقوق و تکالیف معنا پیدا می‌کند و بدین ترتیب فرد و اهداف و تصمیماتش را همانی می‌کند که هستند. انسان فقط در مقام موجودی که نیازها و اهدافش اساساً و ذاتاً اجتماعی هستند تصوّری از آزادی به دست می‌آورد و به آن ارج می‌نهد. تردیدی نیست که ما می‌توانیم در مورد موجودی که عقلانی و اجتماعی نیست، و فقط امیالی دارد و اهدافی ندارد، بپرسیم که آیا موانعی بر سر راه رسیدن به

آنچه می‌خواهد وجود دارد یا نه، آیا آزاد است یا نه. امّا این آن آزادی‌ای نیست که انسان‌ها حاضرند در راهش جان بدهند یا از جان برای حفظ و گسترشش مایه بگذارند. آنچه برای انسان‌ها عمیقاً مهمّ است این است که بتوانند توانایی‌های معیّنی را به عمل درآورند و حقوق و فرصت‌های معیّنی داشته باشند؛ و موانعی که مورد نفرت آنهاست و این موانع را محدودکنندهٔ آزادی می‌دانند موانعی هستند که این توانایی‌ها را عقیم می‌گذارند، افراد را از رسیدن به حقوقشان بازمی‌دارند، و فرصت‌ها را از آنها دریغ می‌کنند. برای جامهٔ عمل پوشاندن به این توانایی‌ها و این حقوق، و برای استفاده از این فرصت‌ها، انسان‌ها نیاز به نوعی تسلّط بر خویشتن دارند که حاصل تعلیم و تربیتی است که ضرورتاً شامل نظم و انضباطی اجتماعی یا بیرونی می‌شود. انسان فقط در مقام موجودی تحت انضباط اجتماعی و قادر به تسلّط بر خویشتن، یا به عبارتی در مقام موجودی اخلاقی است که آرزومند و خواستار آزادی است.

آن قواعد اجتماعی که انسان می‌آموزد که بپذیرد نسبت به مقاصد و هدف‌های او وسیله‌ای در خدمت هدف نیستند، زیرا مقاصد و اهداف انسان جدا از آن نظم اجتماعی که او به آن تعلق دارد یعنی جدا از روابط اجتماعی او با دیگران معنایی ندارد؛ و این روابط اجتماعی روابطی اخلاقی هستند، زیرا تعلق یافتن به اجتماعی همراه با دیگران به معنای داشتن خواسته‌هایی از آنان و پذیرفتن تکالیفی در قبال آنان است.

انسان‌ها، آنگونه‌ای که هگل آنان را می‌بیند، هم موجوداتی پیش‌رونده و هم اخلاقی هستند؛ آنها توانایی‌های خود را همراه با خلق نهادهایشان می‌پرورانند؛ «سوبژکتیو» و «ابژکتیو»، اعتقادات، خواسته‌ها، و استعدادهای آنها از یک سو، و عادات و رسوم آنها از سوی دیگر، صرفاً جنبه‌های مختلفی از یک کلّ هستند و با هم تغییر می‌کنند. امّا با این همه کشاکش‌ها و «تضادهایی» به شکل ناگزیر میان این دو جنبه از زندگی انسان پیش می‌آید و پیشرفت شامل بروز این کشاکش‌ها و تضادها و غلبه بر آنهاست. این پیشرفت همان رشد عقل و خرد است، فهم عمیق‌تر انسان‌ها از خودشان و جهانشان، و خصوصاً آن بخش از جهان که نظام فعالیت‌های خود آنان است، یعنی جهان اجتماعی و جهان فرهنگی؛ فهم عمیق‌تر و تسلّط کامل‌تر بر آنچه

می‌فهمند. این رشد عقل و خرد رشد آزادی نیز هست: رشد توانایی برای شکل دادن به اهداف سازگار و واقع‌بینانه و حذف موانع موجود بر سر راه این اهداف.

دولت، با تصوّری که هگل از آن دارد، هم حاصل و هم شرط این فهم عمیق‌تر و تسلّط کامل‌تر است. هر چه میزان قواعد اجتماعی که قوهٔ قانونگذاری یا دیوان‌های عدالت حرفه‌ای می‌گذارند یا اعلام می‌کنند بیشتر باشد حقوق مردم محفوظ‌تر و تکالیف آنان مشخص‌تر خواهد بود و قدرت آنان نیز برای تطبیق دادن نهادهای خود با نیازها و آرمان‌هایشان بیشتر خواهد شد. دولت همان نظم اجتماعی در عقلانی‌ترین جنبه‌اش است؛ زیرا از طریق قوانین و سیاست‌های دولت است که انسان‌ها به آشکارترین و مؤثرترین وجه آرزوهای خود را در مورد فرد و اجتماع، هر دو، بیان می‌کنند.

گفته شده است که هگل از دولت بت ساخته است. این اتهام کلاً ناعادلانه و بی‌وجه نیست، امّا در عین حال گمراه‌کننده است. او هرگز اطاعت بی‌چون و چرا از قوانین یا حکومت را وعظ و تبلیغ نمی‌کرد. همچنین از شرح و گزارش او از دولت برنمی‌آید که هر گونه مخالفت در برابر اقتدار تثبیت شده یا نقد آن نادرست است. امّا سمت و سوی استدلال او قویاً علیه معارضین با اقتدار است، چون او هیچ جا شرایطی را معین و تعریف نمی‌کند که در آن شرایط به عقیدهٔ او مخالفت موجّه باشد. تصور او در این کار، همراه با زبان پرطمطراق و تقریباً تملّق‌آمیزی که در سخن گفتن از دولت به کار می‌برد گویای این است که چرا او به متفکّری غیر لیبرال شهره شده است.

با این همه، او نیرومندتر و متکبرانه‌تر از هر متفکّر پیش از خود چهار تزی را پیش می‌نهد که از آن زمان تاکنون بسیار مورد توجّه لیبرال‌ها بوده است: (۱) انسان فقط در مقام موجودی که در تعامل و تبادل اجتماعی تعلیم و تربیت یافته است و اهداف و آرمان‌هایی دارد که خارج از بستر اجتماعی بی‌معنا هستند حقوق و فرصت‌هایی را به تصور درمی‌آورد و گرامی می‌دارد که با نام آزادی به آنها شأن و ارج می‌دهد. (۲) برای صورتبندی این حقوق و فرصت‌ها مسیری طولانی از تحوّل و تکامل اجتماعی پیموده شده و پژوهش‌های بسیار در مورد شرایط اجتماعی و سیاسی آنها صورت گرفته است. (۳) این صورتبندی و این پژوهش‌ها ربط دقیقی به

ظهور و برآمدن دولت مدرن دارند. (۴) حفظ و برقرار نگاه داشتن مؤثر این حقوق و فرصت‌ها مستلزم نظمی حقوقی از آن نوعی است که ما به هنگام صحبت از دولت در ذهن داریم.

لیبرالی که این تزها را می‌پذیرد نیازی ندارد موافقت کند که پیشرفتی ضروری به سوی نظمی حقوقی هست که حافظ آزادی است. مثلاً، او می‌تواند تز چهارم را بپذیرد و با این حال استدلال کند که دولت غالباً در گذشته و تازه بیش از آن در آینده نوعی شکل گرفته و می‌گیرد که آزادی را محدود می‌کند یا از بسط آزادی‌ها جلوگیری می‌کند. دولت هم می‌تواند شرط آزادی و هم مانع جدّی و رشدیابنده‌ای در برابر آن باشد.

لیبرال‌ها غالباً بدین غرّه‌اند که به دولت مظنونند. «بهای آزادی هشیاری دائمی است»؛ و لیبرال‌ها در برابر آنانی که در جایگاهی هستند که می‌توانند آزادی را تهدید کنند و عمدتاً کسانی هستند که مقامی دولتی دارند یا وابستهٔ گروه‌های سازمان‌یافته‌ای هستند که مقام‌های دولتی را تحت تسلّط دارند یا می‌خواهند تحت تسلّط داشته باشند هشیارند یا دست‌کم ادّعا می‌کنند که هشیارند. آنچه لیبرال‌ها بدان مظنونند اندیشهٔ دولت نیست بلکه دولتی است که عملاً وجود دارد، یا حزب یا گروهی است که بر دولت مسلّط است یا می‌خواهد مسلّط شود. قوانین و نهادهای حکومت ممکن است آن‌گونه‌ای نباشند که لیبرال‌ها دلشان می‌خواهد، و برای همین لیبرال‌ها خواهان تغییر آنها می‌شوند؛ با این همه برای حفظ آزادی چشم لیبرال‌ها به همین نهادها و قوانین است که آن طوری باشند که باید باشند و البتّه به همین اندازه چشم به انرژی و استقلال ذهنی شهروندان منفرد دارند. یک فرد هگلی ممکن است بگوید که دلبستگی اشخاصی چون ویلهلم فون هومبولت یا جان استیوارت میل به فرد فقط در جامعه‌ای قابل تصور است که در آن دولت مدرن مستقر شده باشد. هومبولت و میل می‌گویند دولت نباید به حوزهٔ افراد تجاوز کند. امّا این سخن پوچ است مگر آن‌که این حوزه تعریف شده باشد، و این کار ممکن نیست مگر با استفاده از مفاهیم حقوقی و اخلاقی که در دولت مدرن سر برآورده‌اند یا دقت پیدا کرده‌اند، حال یا در دادگاه‌های حقوقی و ادارات دولتی یا در بحث‌های مربوط به وظیفهٔ صحیح این دستگاه‌ها. از «حوزهٔ خصوصی» هم نمی‌توان درست حفاظت کرد مگر به

کمک دولت؛ زیرا فرد می‌تواند استمداد حقوقی و قانونی بطلبد یعنی در برابر کسانی که به حوزهٔ خصوصی وی تعدّی و تجاوز می‌کنند به دولت متوسّل شود. تردیدی نیست که فرد به افکار عمومی هم متوسل می‌شود، امّا این توسل فقط در صورتی مؤثر می‌افتد که حمایتی قانونی و حقوقی از حقوقِ بدقّت تعریف شده وجود داشته باشد.

هومبولت و میل، و نیز توکویل هراسشان از حکومت پاترنالیستی کمتر از هراسشان از سرکوبگری حکومت نبود. اگر دولت، حتی با نیّت خیر، زیاده از حد مراقب شهروندان باشد، اعتماد به نفس و اتّکای به خویشتن و استقلال قضاوت و داوری و توانایی شهروندان را برای تعریف مسائل و مشکلات خویش و جستجوی راه حلّی برای آنها تضعیف می‌کند. آزادی در واقع مدرسهٔ آزادی است؛ با آزادی فرد یاد می‌گیرد که به حقوق اساسی خود ارج نهد، و مسئولانه عمل کند و این در حالتی است که تا جایی که ممکن است به حال خود واگذاشته شود که طبق میل خود، حال یا به‌تنهایی یا در اجتماع آزاد با دیگران، عمل کند.

این هراس از پاترنالیسم را در تمایز با سرکوبگری و ستم بندرت در نوشته‌های قرن هجدهم می‌توان یافت. همان گونه که می‌توان انتظار داشت، این هراس در دوره‌ای پیش آمد که اصلاحات اجتماعی مطرح شد؛ و اگر در قرن بیستم این هراس کمتر از قرن نوزدهم است، علتش این است که لیبرال‌ها به این باور رسیده‌اند که کارهای بسیار بیشتری از آنچه هومبولت و میل و توکویل تصور می‌کردند باید برای فرد انجام شود تا فرد قادر شود از حقوق و فرصت‌های خود استفاده کند. لیبرال‌ها به همان اندازهٔ همیشه مراقب و هشیار و به دولت مظنونند، امّا دیگر کمتر دلنگران جلوگیری از تلاش‌های دولت هستند که مبادا بیش از آنچه لازم است و باید انجام دهد تا اتباع به گونه‌ای مؤثر از آزادی بهره‌مند باشند انجام دهد.

در قرن نوزدهم هراس از پاترنالیسم دولت غالباً با باور به «پیشبرد خویش» همراه بود. در قرون وسطی، و در واقع تا مدّت‌ها بعد از آن نیز، نوع دیگری از پاترنالیسم به وفور وجود داشت. فرد متعلّق به اجتماعی تحت حاکمیّت آداب و سنن بود، و «ریش سفیدهای» آن اجتماع این آداب و سنن را برای فرد تفسیر می‌کردند. مسیر زندگی فرد، از بسیاری جنبه‌ها، برای او ترسیم می‌شد؛ دامنهٔ استقلال قضاوت و

داوری فرد بسیار محدود بود. او زندگی حرفه‌ای‌اش را انتخاب نمی‌کرد، چون به نظمی اجتماعی تعلّق داشت که در آن جایگاهش بدقت معین شده بود و چنان بار آورده می‌شود که بدرستی این جایگاه را اشغال کند. به او آموزش داده می‌شد نه برای این‌که توانایی‌هایش را بپروراند یا بیشترین بهره را از استعدادهایش بگیرد، بلکه برای آن‌که جایگاهی را اشغال کند که به دنیا آمده بود تا آن جایگاه را اشغال کند.

چنان که دیدیم، فروپاشی اجتماع مقیّد به آداب و سنن و افزایش تحرّک اجتماعی که همراه با آن پدید آمد تأثیری رهایی‌بخش داشت. در این شرایط فرد تشویق شد که بیشتر به خود متّکی باشد، خود را در موقعیّتی ببیند که می‌تواند جایگاهی برای خودش در جامعه دست و پا کند، و خود را صاحب حق و حقوق بداند و نه بستهٔ هیچ نقش یا جایگاه اجتماعی از پیش معین شده. امّا در عین حال همین‌ها باعث شد که فرد، در جایی که خود را ضعیف‌تر از دیگران می‌دید، تشویق شود که نگاهش برای دریافت کمک و حفظ خودش به دولت باشد. او از قید و بندهای کهن رست ولی در عین حال نوعی احساس ناامنی و ضعف کرد، و در نتیجه آمادگی پیدا کرد که خواستار حمایت و حفاظت قوی‌ترین قدرت، یعنی دولت شود.

توکویل توجّه زیادی به این آمادگی و برخی پیامدهای آن، که به نظرش بد هستند، می‌کند. او از نوعی مساوات‌طلبی دموکراتیک سخن به میان می‌آورد که به نظرش برای آزادی خطرناک است. او شاید بیش از هر نویسندهٔ دیگرِ عصر خود تقابلی میان برابری و آزادی برقرار می‌کند که از برخی جهات روشن‌کننده امّا از برخی جهات نیز گمراه‌کننده است. او می‌گوید وقتی که دولت نیرومندتر می‌شود شور و شوق برای برابری نیز فزونی می‌گیرد و این به بهای از دست رفتن آزادی تمام می‌شود. او می‌گوید در نظم کهنِ پیش از انقلاب فرانسه، نابرابری بیشتر بود، امّا دولت ضعیف‌تر بود و آزادی بیشتری وجود داشت. ما می‌توانیم بااین حرف او موافقت کنیم که دولت ضعیف‌تر بود و طبقات نابرابرتر بود، امّا این حرف او را نپذیریم که آزادی بیشتری وجود داشت. اشراف امتیازات بیشتری داشتند و از برخی جهات آزادتر بودند، امّا همین اشراف از پرداختن به مشاغل و فعالیت‌هایی که ممکن بود در حالتی دیگر برایشان جذابیت‌هایی داشته باشد بنا به تعصبات و پیشداوری‌های طبقه‌شان محروم بودند. بورژواها و دهقانان آزادی کمتری داشتند. در

واقع، حتی در فرانسه، حرکتی که انجام شد حرکت از آزادی آریستوکراتیک به سمت برابری دموکراتیک نبود؛ بلکه حرکتی بود از نظمی اجتماعی که در آن طبقات ممتاز آزادی زیادی، بنا به تعبیر لیبرال‌ها، نداشتند، به نظمی اجتماعی که در آن نابرابری‌های ناشی از تبار اهمیتش کمتر و نابرابری‌های ناشی از ثروت اهمیتش بیشتر بود، و افرادِ محروم از امتیازات در نظم پیشین اینک حقوقی محفوظ‌تر و فرصت‌هایی بیشتر داشتند.

در قرن نوزدهم متفکران سیاسی و اجتماعی، اعم از لیبرال‌ها و دیگران، بسیار بیشتر از قرن هجدهم از «پرورش توانایی‌های بالقوّهٔ انسان»، «پیشبرد خویش»، «خودمختاری اخلاقی»، و «تحقّق بخشیدن به خویشتن» سخن می‌گفتند. در قرن بیستم هم همچنان از این چیزها سخن گفته می‌شود امّا با آگاهی بیشتر نسبت این‌که این اصطلاحات و تعبیرات معنای خیلی روشن و معیّنی ندارند. اگر راجع به نحوهٔ استفاده از این تعبیرات بخواهیم صحبت کنیم، خواهیم دید که این تعبیرات عین هم نیستند امّا ربط نزدیکی به هم دارند.

خوب، پس پرورش توانایی‌های بالقوهٔ انسان به چه معناست؟ آیا به معنای کسب آمادگی یا مهارت‌هایی خاص انسان است، هر چه که باشند؟ قاعدتاً نه، چون پرورش توانایی‌های بالقوّهٔ انسان مطلوب فرض می‌شود، حال آن‌که بسیاری از چیزهایی که خاص انسان هستند زیانبار یا بیهوده‌اند. پس چه کسی باید تصمیم بگیرد کدام آمادگی‌ها و مهارت‌ها ارزش کسبشان را دارند؟ شخصی که آنها را کسب می‌کند یا شخصی که تعلیم و آموزش می‌دهد؟

«پیشبرد خویش» چه نوع آموزشی است و چه نوع تعلیمی نباید در آن دخیل باشد؟ مربّی حیوانات به حیوانات تعلیم می‌دهد و با این کار «توانایی‌های بالقوّهٔ آنها را می‌پروراند»؛ او کاری بیش از برانگیختن پاسخ و واکنش در آنان انجام می‌دهد؛ او کاری می‌کند که وقتی بعداً رهایشان کرد آمادگی‌ها و مهارت‌هایی دارند که پیشتر نداشتند. مربّی، حیوانات را تهدید نمی‌کند و به آنان آزار نمی‌رساند، بلکه فقط تشویقشان می‌کند و پاداششان می‌دهد، پس تعلیم او تعلیم اجباری و توأم با زور نیست، آنچه این حیوانات پس از تعلیم دیدن انجام می‌دهند می‌تواند همان قدر آزادانه باشد که وقتی بنا بر غریزه‌شان عمل می‌کردند یا به ابتکار خود برای ارضای

تمایلاتشان می‌کردند، بی‌آن‌که تشویقی از جانب مربّی باشد. تعلیم دادن به کودکان خردسال در زمانی که آمادگی‌ها و مهارت‌هایی کسب می‌کنند که برای دیگران یا برای خودشان مفید است از برخی جهات شبیه تعلیم دادن به حیوانات است. امّا علی‌الاصول این نوع از تعلیم دادن همان چیزی نیست که منظور متفکران از «پیشبرد خویش» است، اگرچه هیچ چیزِ اجباری و توأم با زور در آن نیست.

آیا می‌توان این را «تحقق بخشیدن به خویش» نامید؟ اگر اصلاً بتوان چنین نامی به آن داد، فقط در مورد کودکان خردسال است و آن هم فقط تا حدّی که آنها بر اثر این تعلیم توانایی‌هایی را کسب می‌کنند که خاص انسان است. آنها یاد می‌گیرند از کلمات استفاده کنند، دست به انتخاب بزنند، در مورد خودشان و دیگران داوری کنند، و بر خود تسلّط داشته باشند. آنها توانایی‌هایی را کسب می‌کنند که ما هنگام صحبت از عقل و خرد و اراده مدّ نظر داریم. تعلیم و تربیت اولیّهٔ آنان، اگرچه «پیشبرد خویشتن» نیست، آنها را در مسیر کسب شناختن خویشتن و تسلّط بر خویشتن قرار می‌دهد؛ و شاید به همین دلیل است که بعضاً از آن به عنوان مرحله‌ای از تحقّق بخشیدن به خویش یاد می‌شود.

«تحقّق بخشیدن به خویش» اصطلاحی مبهم است. اگر چگونگی کاربرد این اصطلاح را مورد بررسی قرار دهیم، می‌بینیم که این اصطلاح همیشه هم القاءکنندهٔ این مطلب نیست که شخص آرمانی برای خود در نظر می‌گیرد و درک و برداشتی از آن نوع شخصی پیدا می‌کند که دلش می‌خواهد آن طور باشد، یا درک و برداشتی از نحوهٔ زندگی مطلوبش پیدا می‌کند، و بعد سعی می‌کند به آنها برسد. زیرا کسانی که این اصطلاح را به کار می‌گیرند غالباً چنان صحبت می‌کنند که گویی فرد به فهم خویشتن نائل می‌شود و در فرایند تحقّق بخشیدن به خویش چنین آدم‌هایی را برای خود در نظر می‌گیرد. فرد در جریانِ رشد شناختش از خویشتن بارها آرمان‌هایی را در نظر می‌گیرد، بعد از آنها دست می‌شوید و آرمان‌های دیگری را جایگزین آنها می‌کند؛ اهداف و آرزوهای فرد تغییر می‌کنند. وقتی که جوان یا نوجوان است این آرمان‌ها خیلی روشن نیستند یا غیر واقع‌بینانه یا سست و لرزان هستند؛ هر چه سنّ فرد بالاتر می‌رود غالباً، و البتّه نه همیشه، این آرمان‌ها واقع‌بینانه‌تر و مستحکمتر می‌شوند. امّا به نظر می‌رسد که چنین چیزی نشانه‌ای کافی برای این نیست که «فرد خود را متحقّق

کرده است» یا به تحقّق بخشیدن به خویش نزدیک‌تر شده است. چون ممکن است در راه خود سفت و خشک شده باشد یا بلندپروازی و جاه‌طلبی‌اش از میان رفته باشد. انگارهٔ تحقّق بخشیدن به خویش انگاره‌ای فرّار و مبهم و گنگ است.

آیا تحقّق بخشیدن به خویش، دست‌کم در آن مرحله‌ای که این کار شامل معین کردن آرمان‌هایی برای خود و تلاش برای رسیدن به آن آرمان‌هاست، متضمّن پیشبرد خویش است؟ اگر شخصی آرزوهای پست و آرمان‌های حقیر یا شرورانه داشته باشد، و تلاش کند به آنها برسد، آیا به خویشتن تحقّق می‌بخشد؟ ظاهراً جواب باید منفی باشد. تحقّق بخشیدن به خویش، زمانی که شامل دنبال کردن یک آرمان است، ظاهراً در نظر اکثر و بلکه تمامی نویسندگانی که این اصطلاح را به کار می‌برند به معنای پیشبرد و اصلاح خویشتن است. امّا چگونه باید معین کنیم که شخصی خودش را اصلاح می‌کند و به پیش می‌برد یا نه؟ اگر ناپلئون قصد می‌کرد شهردار خیّر یک شهر کوچک در کُرس شود، آیا در این صورت او بیشتر از آن‌که امپراتور فرانسه شود خود را پیش می‌برد و متحقّق می‌کرد؟ اگر شخصی برای آن‌که خود را متحقّق سازد و پیش برد باید آرزوهای ستودنی و ارزشمند (اگرچه نه حتی پرهیزکارانه) داشته باشد، چه کسی باید بگوید که او چنین آرزوهایی دارد یا نه؟ و اگر باید به شخص تعلیم داده شود یا به نحوی متقاعد شود که چنین آرزوهایی داشته باشد، این تعلیم و این متقاعد ساختن باید چه شکلی داشته باشد که به آن پیشبرد خویشتن بگوییم و نه اصلاح و پیشبرد شخص به دست افراد بهتر از خودش؟ جان استیوارت میل و شاید تی. ایچ. گرین نیز، تا حدودی در مسیر پاسخگویی به این سؤالات پیش رفته‌اند امّا نه خیلی زیاد.

و خودمختاری اخلاقی چیست؟ روانشناسان و کسانی که دربارهٔ تعلیم و تربیت نوشته‌اند به ما می‌گویند که ما اکثر آرمان‌هایی را که سخت بدان‌ها دل می‌بندیم در زمانی به دست می‌آوریم که هنوز قادر به ارزیابی انتقادی آنها نیستیم. آرزوها و سوداهای دیرپاتر و واقع‌بینانه‌تر ما ممکن است بعدها در ما پا بگیرد، امّا تا حد زیادی آنچه به این آرزوها و سوداها شکل می‌دهد آرمان‌هایی هستند که ما حتی پیش از آن‌که قادر به تعریف کردنشان باشیم داشته‌ایم. بر همین وجه آمادگی کمتر یا بیشتر ما برای راست گفتن یا وفادار بودن به دوستان و همکاران، یا کمک به

بخت‌برگشتگان، یا گذشت و اغماض از صدمات، یا اهمیت دادن به احساسات دیگران در زمانی در ما شکل می‌گیرد که هنوز به سنی نرسیده‌ایم که بتوانیم دلایل له و علیه بر اساس هر یک از این اصول را بررسی کنیم. اگر خودمختاری اخلاقی به معنای داوریِ عقلیِ اصولی است که حاکم بر رفتار ماست، در این صورت عدهٔ بسیار قلیلی از نظر اخلاقی خودمختارند یا هیچ کس نیست. امّا اگر خودمختاری عقلانی صرفاً توانایی به کار بستن چنین اصولی با هوشمندی و قاطعیّت است، پس افراد بسیاری هستند که از نظر اخلاقی خودمختارند، هر چند عده‌ای بیشتر و عده‌ای کمتر. در واقع، اگر خودمختاری اخلاقی این است، پس هر کسی که اخلاقی است، ضرورتاً، تا حدودی، خودمختاری اخلاقی دارد. چون اخلاقی بودن شامل توانایی برای اِعمال و به کار بستن چنین اصولی با درجه‌ای از قاطعیّت و هوشمندی است.

تحقّق بخشیدن به خویش تا جایی که منظور از آن دنبال کردن آرزوها و سوداهایی است که نیازمند به کاربستن توانایی‌های نادر و بسیار ستوده است، با خودمختاری اخلاقی سازگاری چندانی ندارد. ناپلئون میدان بس تنگ‌تری برای به کار بستن توانایی‌های نادر خود می‌داشت اگر که خودمختاری اخلاقی‌اش بیشتر بود. در مورد او می‌گویند که اراده‌ای قوی داشت؛ امّا، اگرچه هر کسی که درجات بالایی از خودمختاری اخلاقی دارد اراده‌ای قوی هم دارد، ولی عکس مطلب صادق نیست.

ما به ابهامات و گنگی‌های اصطلاحاتی نظیر «تحقّق بخشیدن به خویش»، «پیشبرد خویش»، و «خودمختاری اخلاقی» با این منظور اشاره نکرده‌ایم که آنها را بی‌اهمیّت جلوه دهیم. این اصطلاحات برای اشاره و ارجاع به جنبه‌هایی از تجربهٔ بشری به کار گرفته می‌شوند که بسیار مهم هستند، و اگر ما آنها را بی‌اهمیّت بدانیم و کنار بگذاریم، نخواهیم توانست متوجه این جنبه‌ها بشویم. و به هر صورت این اصطلاحات ربط وثیقی به موضوع مورد بحث ما یعنی لیبرالیسم دارند؛ اینها بخش مهمی از ذخایر اندیشه‌های لیبرالی هستند. این اصطلاحات و مفاهیم نه تنها مورد توجه و عنایت لیبرال‌های خودخوانده، بلکه مورد توجه و عنایت سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌هایی هم هستند که به «لیبرالیسم» حمله می‌کنند، آن را قدیمی و منسوخ می‌دانند، یا حتی به آن لقب «ایدئولوژی بورژوایی» می‌دهند.

لیبرال‌ها، سوسیالیست‌ها، و آنارشیست‌ها، ظاهراً همگی سه اصل را قبول دارند:

این‌که فرد باید چنان آموزش ببیند و چنان در جامعه جای داده شود که بتواند برای خودش آرزوها و آرمان‌هایی داشته باشد که دنبال کردن آنها او را ارضا می‌کند؛ این‌که ارزش آرزوها و آرمان‌های فرد تا حدودی بستگی به این دارد که دنبال کردن آنها برای جامعه مفید باشد و تا حدودی به این که دنبال کردن آنها موجب ارضای خود فرد می‌شود و تا حدودی به این که دنبال کردن آنها توانایی‌هاییَ را به میدان می‌آورد که ستودنی است؛ و این‌که فرد باید مشتاقانه پذیرای قواعد رفتاری‌ای باشد که می‌تواند بر مبنای عقلانی از آنها دفاع کند و می‌تواند با اعتقاد و هوشمندانه بر اساس آنها عمل کند. این سه اصل، اگرچه سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌ها (و حتی برخی محافظه‌کاران) آنها را قبول دارند، امّا به هر حال بدرستی اصول لیبرالی خوانده شده‌اند. این اصول پیوند خیلی نزدیک‌تر و آشکارتری با آزادی دارند تا با کنترل اجتماعی تولید یا الغای حکومت یا حفظ نهادهای مستقر؛ و نویسندگانی که بیش از همه کوشیده‌اند این اصول را توضیح دهند و توجیه کنند ـ مثلاً هومبولت، میل، و تی. ایچ. گرین ـ نزد همگان به متفکّران لیبرال مشهورند.

این سه اصل همهٔ آنچه را که از «تحقّق بخشیدن به خویش»، «پیشبرد خویش»، و «خودمختاری اخلاقی» مراد می‌شود پوشش نمی‌دهند، امّا میان کسانی که از این چیزها با لحن مثبت سخن می‌گویند مشترکند، و در ضمن این سه اصل نسبتاً روشن و بی‌ابهامند. تردیدی نیست که با مطرح کردن این سه اصل، مثل همهٔ اصولِ بسیار فراخ دامن، سؤالاتی پیش می‌آید که وقتی بدقّت به این اصول نگاه می‌کنیم پاسخ دادن به آنها دشوار می‌شود. مثلاً، فقط اصل اوّل را در نظر بگیرید. به محض این‌که به بررسی نقّادانهٔ آن می‌پردازیم با دو سؤال مواجه می‌شویم که پاسخ دادن به هیچ یک آسان نیست: با چه معیاری می‌توان گفت که شخصی آرزوها و آرمان‌های خاص خود را شکل داده و در ذهن پرورانده است؟ و چگونه می‌توان گفت دنبال کردن آنها او را ارضا می‌کند؟ پیش نهادن اصولی به این فراخ دامنی فقط یک آغاز است، اگرچه مهمّ است که نقطهٔ شروع و آغاز درست باشد تا به هنگام بررسی اصول با دقّت زیاد سؤالاتی مطرح شود که قابل پاسخگویی باشد و به مسائلی ربط پیدا کند که برای افرادی که مسئله‌شان آزادی است جداً مهم باشد. یا شاید بهتر است بگوییم که پیش نهادن این اصول فراخ دامن نه آغاز است و نه پایان، چون ما دائماً اصولمان را در

پرتو پاسخ‌هایی که به پرسش‌هایی می‌دهیم که این اصول برایمان پیش می‌آورند از نو صورتبندی می‌کنیم.

اکثر حقوقی را که لیبرال‌ها در غرب برایشان اهمیّت زیادی قائل هستند می‌توان با رجوع به این اصول توجیه کرد و عملاً هم چنین می‌کنند. مثلاً حق برخورداری از آموزشی که شما را قادر سازد فرصت‌هایی را که جامعه به اعضایش عرضه می‌کند (اشتغال و شیوهٔ زندگی) بدرستی ارزیابی کنید؛ حق انتخاب شغل دلخواه به شرط داشتن مهارت‌های لازم؛ حق برخورداری از آموزش خاص لازم برای کسب این مهارت‌ها، به شرطی که بتوانید از این آموزش‌ها بهرهٔ لازم را ببرید؛ حق انتخاب شریک زندگی در ازدواج؛ حق استخدام با حقوق مکفی؛ حق برخورداری از حداقل استاندارد زندگی، چه شاغل باشید و چه نباشید؛ حق داشتن حریم خصوصی، مخصوصاً در خانهٔ خود؛ حق بیان و نشر عقاید؛ حق تشکیل انجمن‌ها و اجتماعات یا پیوستن به آنها برای هر منظور و مقصود جذاب برای شما که البتّه تعرّضی به حقوق دیگران نداشته باشد؛ حق محاکمه شدن بنا بر اتهامات انتسابی و حقّ حل و فصل منازعات در دادگاه‌هایی که تحت فشار سیاسی نیستند؛ حق شرکت در انتخابات آزاد برای انتخاب افراد سیاستگذار، دست‌کم در بالاترین سطح، در جوامع و اجتماعاتی که بدان‌ها تعلق دارید. این حقوق به هیچ روی تنها حقوقی نیستند که لیبرال‌ها برایشان اهمیّت قائلند، امّا جای تردید است که حقی باشد که بیش از این حقوق برایشان مهم باشد. این صورتبندی‌ها از این حقوق خلاصه و فشرده هستند و نیازمند آنند که مقید و مشروط شوند، امّا برای مقصود فعلی ما که صرفاً مشخص کردن کلّی انواع حقوقی است که لیبرال‌ها بدان‌ها دلبستگی خاصی دارند کفایت می‌کند.

از حقوقی که برشمردیم چهار حق آخر در وهلهٔ نخست سیاسی هستند، اگرچه منحصر و محدود به حوزهٔ سیاسی نیستند. بسیاری عقاید که برای اشخاص مهمند و بسیاری از اجتماعات و انجمن‌ها که برای اعضایشان اهمیت دارند سیاسی نیستند. با این همه این حقوق را می‌توان حقوق **سیاسی** نامید چون بیشترین اهمیّت را در حوزهٔ سیاسی دارند. آن هفت حق دیگر را، در تقابل با این چهار حق آخری، می‌توان حقوق **اجتماعی** نامید، اگرچه این حقوق هم در حوزهٔ سیاسی تأثیرگذارند، چون

برخورداری و استفاده از این حقوق تا حدودی مشخص‌کنندهٔ اهداف و شیوه‌های حکومت است، یعنی این‌که چه کسانی در مقام دولتی قرار می‌گیرند و از چه شیوه‌هایی قدرت سیاسی به دست می‌آید و مورد استفاده قرار می‌گیرد.

کشورهایی که در آنها مردم از حقوق اجتماعی گسترده‌ای برخوردارند کشورهای لیبرال خوانده نمی‌شوند اگر که در آنها حقوق سیاسی از مردم دریغ شود، حتی اگر این حقوق بسیار در حوزهٔ سیاسی باشند تا خارج از آن. خود چنین کشورهایی هم ادّعای لیبرال بودن ندارند، چون واژهٔ «لیبرال» برخلاف واژهٔ «دموکراتیک» در این کشورها غالباً بار منفی دارد و در مقام ناسزا از آن استفاده می‌شود. دست‌کم در محافل حکومتی و در میان حامیان حکومت که چنین است. از سوی دیگر، لیبرال‌ها منکر این هستند که چنین کشورهایی دموکراتیکند، دقیقاً به این دلیل که در آنها مردم از حقوق سیاسی برخوردار نیستند. لیبرال‌ها ممکن است فقط بگویند که اگر مردم در این کشورها از حقوق اجتماعی گسترده‌ای برخوردارند از جهات مهمّی بیشتر آزادند، امّا نمی‌پذیرند که بر این اساس این کشورها لیبرال یا دموکراتیک خوانده شوند. لیبرال‌ها منکر چنین چیزی می‌شوند نه به این دلیل که به حقوق سیاسی اهمیت می‌دهند و به حقوق اجتماعی بی‌اعتنایند، بلکه به این دلیل که لیبرال‌ها معتقدند در جایی که حقوق سیاسی وجود نداشته باشد حقوق اجتماعی امنیت کمتری دارند و محدودتر و مقیّدترند.

اکثر کشورها امروزه مدّعی‌اند که دموکراتیک هستند، و تعداد کمتری مدّعی‌اند که هم دموکراتیک و هم لیبرالی هستند. در کشورهایی که ادّعای نخست را دارند، امّا ادّعای دوّم را ندارند، مردم واقعاً از حقوق سیاسی بهره‌مند نیستند، یا حقوق سیاسی آنها بسیار اندک و متزلزل است. پس چگونه این کشورها (یا رهبرانشان) ادّعای دموکراتیک بودن دارند؟ آیا به هنگام این ادّعا، می‌خواهند منکر این شوند که آن چهار حق سیاسی برای دموکراسی اساسی و ذاتی هستند؟ یا می‌خواهند بگویند که مردمشان واقعاً از این حقوق برخوردارند؟ چنان که خواهیم دید آنها مثل بادنمای در معرض بادهای متغیر می‌چرخند و در عین حال جسور و گستاخند.

۴. حملهٔ رادیکال‌ها به لیبرالیسم. چنان که دیدیم پس از انقلاب فرانسه لیبرال‌هایی بودند که فکر می‌کردند دموکراسی برای آزادی خطرناک است. هراس آنان

از دموکراسی آنها را در چشم رادیکال‌ها مظنون جلوه می‌داد و برای همین رادیکال‌ها به آنها حمله می‌کردند. رادیکال‌ها به آزادی حمله نمی‌کردند، بلکه حمله‌شان متوجه لیبرالیسم بود که آن را به دلبستگی به امتیازات مرفّهان در لباس دلبستگی به آزادی تعبیر می‌کردند.

جرّ و بحث و نزاع میان رادیکال‌ها و لیبرال‌ها جدّی و اصیل بوده است، اگرچه منجر به دوپهلو سخن گفتن و خودفریبی شده است. این نزاع نخستین بار در فرانسه بود که در جلوی صحنهٔ سیاست قرار گرفت، خصوصاً در طول پادشاهی ژوئیه و جمهوری دوّم. لیبرال‌ها خواهان حقوق سیاسی و فراتر از همه حق رأی دادن در انتخابات آزادی بودند که منحصر به کسانی باشد که توانایی به کارگیری مسئولانهٔ حقوق سیاسی را داشته باشند و در نظر آنان این اشخاص کسانی جز تحصیلکردگان و مرفّهین نبودند. اگر لیبرال‌ها در عمل به حقوق سیاسی بیش از حقوق اجتماعی اهمیّت می‌دادند دلیلش این نبود که فکر می‌کردند حقوق سیاسی به خودی خود مهمترند بلکه به این دلیل بود که اعتقاد داشتند، دست‌کم در کشورهای غربی، حقوق سیاسی بیشتر در معرض مخاطره‌اند و امنیّت کمتری دارند؛ و واقعاً هم برای تحصیلکردگان و مرفهین چنین بود؛ آنان از حقوق اجتماعی ایمن‌تری نسبت به حقوق سیاسی برخوردار بودند. استدلال لیبرال‌های آن زمان را می‌توان در این یک جمله خلاصه کرد: اگر مهمترین حقوق سیاسی، یعنی حق رأی دادن، منحصر و محدود به افرادی شود که توانایی استفادهٔ مسئولانه از این حقوق را دارند مردم در کلّ از حقوق ایمن‌تری برخوردار خواهند بود؛ بنابراین حق رأی در میان تمام حقوق مهم ترین حقی است که باید با احتیاط تمام گسترش داده شود و آن هم توأم با گسترش آموزش و رقابت سیاسی.

رادیکال‌ها پاسخ می‌دادند که برخورداری تنگدستان و تحصیل‌ناکردگان از حقوق اجتماعیشان بسیار متزلزل است، و از برخی حقوق اجتماعی بکلّی محرومند، و دلیلش هم دقیقاً این است که از حقوق سیاسی برخوردار نیستند. آنها هم مثل لیبرال‌ها حق رأی را فوری‌ترین و مهمترین مسئله می‌دانستند: سایر حقوق سیاسی بدون حق رأی سود چندانی نداشت. در آغاز بسیاری از رادیکال‌ها فکر می‌کردند کافی است تنگدستان حق رأی داشته باشند و فرزندانشان به هزینهٔ دولت بتوانند

تحصیل کنند. آنها امیدوار بودند این امر آنها را قادر خواهد ساخت که از همهٔ حقوقشان به شکلی مؤثر بهره بگیرند. بعدها فکر آنها عوض شد و دائماً تقاضای افزون‌تری را از جانب تنگدستان مطرح کردند و خواستار خدمات هر چه بیشتر برای کسانی شدند که خود از عهدهٔ پرداخت هزینهٔ این خدمات برنمی‌آمدند؛ و برای پوشش دادن هزینهٔ این خدمات، آنان خواستار مالیات گرفتن هر چه بیشتر از مرفهین شدند. همچنین برای حفاظت افراد ناتوان از نظر اقتصادی از عوارض بحران‌ها و رکودهای اقتصادی، آنان فشار می‌آوردند که اقتصاد تحت کنترل بیشتری باشد حال یا به دست دولت، یا به دست اجتماعات سیاسی کوچک‌تر، یا به دست انجمن‌های تولیدکنندگان.

لیبرال‌ها، چه لیبرال‌های خودخوانده چه کسانی که سوسیالیست‌ها و «چپ‌ها» به آنها لیبرال می‌گفتند، در طول زمان تغییر کرده‌اند. آنها ابتدا حق رأی برای همهٔ مردان و بعد حق رأی همگانی را پذیرفتند؛ تمهید گسترده‌تر «خدمات اجتماعی» به هزینهٔ عمومی را قبول کردند؛ و کنترل بیشتر بر اقتصاد را نیز به همچنین. آنچه ارزش تمیز گذاشتن میان لیبرال‌ها و رادیکال‌ها را دارد تمیز میان گرایش‌ها و نگرش‌هاست و نه تمیز میان آموزه‌ها. هم لیبرال‌ها و هم رادیکال‌ها حقوق سیاسی و اجتماعی‌ای را که پیشتر ذکر کردیم می‌پذیرند، دست‌کم در این معنا که قبول دارند همهٔ انسان‌ها اگر شرایط اجازه دهد باید از آنها برخوردار باشند. و باز هر دو آن سه اصل لیبرالی را که برای توجیه این حقوق به کار می‌رود قبول دارند. بنابراین، هر دو در معنای گسترده‌اش لیبرال هستند. با این حال تفاوتی میان آنها هست که ارزش توجّه دارد: لیبرال‌ها بیش از رادیکال‌ها نگرانند که کوشش برای گسترش سریع حقوق این حقوق را از حیزّ انتفاع ساقط نکند یا اصلاً آنها را از بین نبرد، حال آن‌که رادیکال‌ها بیشتر دلبستهٔ گسترش سریع این حقوق هستند.

ما در اینجا فقط تمیزی میان دو گرایش و نگرش به شکل انتزاعی قائل شده‌ایم. البتّه کسانی هستند که خودشان را لیبرال می‌نامند (و حتی دیگران هم آنها را لیبرال می‌خوانند) و در عین حال بیش از هر چیز امتیازات یک اقلیّت برایشان مهمّ است، درست همان طور که کسانی هستند که خودشان را رادیکال (یا حتی سوسیالیست و کمونیست) می‌نامند و در عین حال بیش از هر چیز در دست گرفتن قدرت و إعمال

این قدرت بر اتباع مطیع برایشان مهمّ است. چنین کسانی گاه کلبی مسلک هستند، گاه خودفریب، و گاه هر دو.

بنابراین، اگرچه هیچ چیز غیرلیبرالی در رادیکالیسم نیست ــ در میل به گسترش هر چه بیشتر و هر چه سریع‌تر حقوق سیاسی و اجتماعی که منجر به برقراری آزادیی می‌شود که صحبتش را می‌کردیم ــ امّا آسان می‌توان دید که چگونه رادیکال‌ها، در مقام قهرمانان لفظی و عملی سختکوش تنگدستان، در نظر لیبرال‌ها غیرلیبرال می‌نمایند. البتّه همیشه هم چنین نیست که رادیکال‌ها فقط در ظاهر غیرلیبرال بنمایند چون برخی رادیکال‌ها ممکن است واقعاً غیرلیبرال باشند. یعنی ممکن است به تبلیغ سیاست‌هایی که استقرار آزادی در جامعه را به تأخیر می‌اندازد بی‌آن‌که چنین قصدی داشته باشند اکتفا نکنند؛ آنها ممکن است واقعاً بخواهند مردم را از آزادی‌هایی که دارند محروم کنند.

مثلاً، رادیکال‌ها ممکن است بخواهند برخی از افراد را از حقوق سیاسی‌ای که داشته‌اند محروم کنند، درحالی‌که تظاهر می‌کنند که این حقوق را به همه می‌دهند؛ آنها ممکن است حق رأی را گسترش دهند امّا در عین حال انتخابات آزاد را لغو کنند؛ یا ممکن است خودشان انجمن‌ها و اجتماعاتی درست کنند و مردم را تشویق کنند که به این انجمن‌ها و اجتماعات بپیوندند ولی آزادی اجتماعات را از بین ببرند و اجتماعات آزاد را سرکوب کنند. آنها ممکن است نسبت به نیّات خود متوهّم باشند یا نباشند. آنها حتی ممکن است خود اذعان کنند که برخی آزادی‌ها را سرکوب می‌کنند و آنها را از اقلیّتی سلب می‌کنند که با استفاده از این آزادی‌ها مانع اصلاحات لازم فوری می‌شوند. این اقلیّت باید برای مدتی از برخی از آزادی‌ها محروم شود تا در آینده همگان بتوانند با وفور بسیار بیشتر از همهٔ آزادی‌ها بهره‌مند شوند. یا ممکن است چنان‌که در بیشتر موارد اتفاق می‌افتد، آنها منکر این شوند که می‌خواهند حتی برای زمان محدودی کسی را از حقّی که جزو آزادی‌هاست محروم کنند، امّا در عین حال روش‌ها و مسیری را تبلیغ کنند که منجر به چنین محرومیّتی می‌شود. اگرچه آنها حاضر نیستند بپذیرند که چنین نتیجه‌ای از سیاست‌های آنها به بار می‌آید، امّا سیاست‌هایشان عملاً غیرلیبرالی است چون وقتی به اجرا گذاشته می‌شوند آزادی‌های برخی افراد محدود می‌شود بی‌آن‌که آزادی‌های دیگران گسترش یابد.

همان گونه که تاریخ معاصر نشان می‌دهد، نوعی «دوپهلوگویی چپ» هست که مشکل بتوان از آن پرهیز کرد. قهرمانانِ تنگدستان و بیسوادان اگر می‌خواهند برای آنها همان چیزهایی را به ارمغان آورند که امید آنان است نیازمند پشتیبانی آنها هستند. آنها می‌گویند هدفشان «رها کردن مردم» است به نحوی که ضامن برخورداری آنها از آزادی‌های اساسی (یعنی همان حقوق سیاسی و اجتماعی که صحبتشان را می‌کردیم) باشد. امّا آنان مشکل می‌توانند آن حمایت مردمی را که لازم دارند به دست آورند مگر آن‌که، دست‌کم در میان مردم، وانمود کنند که مردم منافعی را که برایشان در نظر گرفته‌اند می‌فهمند و می‌خواهند. آنها مشکل می‌توانند به تنگدستان و بیسوادان بگویند: «ما را در تلاش‌هایمان برای به دست آوردن امتیازاتی برای شما یاری کنید که خودتان آن امتیازات را درک نمی‌کنید یا درک اندکی از آنها دارید، و ما نخواهیم توانست تا مدّت‌ها بعد از به دست گرفتن قدرت به کمک شما به شما اجازهٔ استفاده از این امتیازات را بدهیم.» پس دوپهلوگویی می‌کنند، هم برای حفظ وفاداری پیروانشان به خود و هم برای مطمئن کردن خودشان که نیّات خوبی دارند.

هر چه کشوری عقب‌مانده‌تر باشد، شرایط اجتماعی و فرهنگی آن کمتر اجازهٔ به کار بستن مؤثر این حقوق را می‌دهد، و در نتیجه وسوسهٔ دوپهلوگویی بیشتر می‌شود، وسوسهٔ این‌که علناً اعلام کنند که مردم از این حقوق برخوردارند، حال آن‌که سیاست‌هایی را در پیش می‌گیرند که فقط در صورتی معنا دارند که فرض بر این باشد که مردم هنوز این حقوق را درک نمی‌کنند و نمی‌توانند از این حقوق استفاده کنند. این دوپهلوگویی را حملات غالباً موجّه به ریاکاری لیبرال‌های مرفّه آسان‌تر می‌کند، لیبرال‌هایی که تظاهر می‌کنند آزادی در کلّ برایشان مهم است حال آن‌که در واقع فقط نگران امتیازات خودشان هستند. حمله‌کنندگان به این لیبرال‌ها می‌گویند حقوق ارزشمند نزد این لیبرال‌ها غالباً در شکل فعلیشان به عنوان بهانه‌ای برای جلوگیری از اصلاحات اساسی و فوری به نفع تنگدستان مورد استفادهٔ ثروتمندان قرار گرفته است. پس این حقوق، در شکل فعلیشان، به عنوان حقوق «وهمی» یا «بورژوایی» طرد می‌شوند. اینها حقوق مناسب برای جامعه‌ای هستند که در آن نابرابری‌های زیادی در ثروت هست، و ثروتمندان به نحو بسیار مؤثرتری نسبت به تنگدستان از این حقوق استفاده می‌کنند، اگرچه بر روی کاغذ همه طبقات به یکسان از این حقوق

برخوردارند. رادیکال‌هایی که به لیبرالیسم بورژوایی حمله می‌کنند در اصل و اساس حتی حقوق سیاسی مورد تأکید لیبرال‌ها را رد نمی‌کنند: آنها منکر این نیستند که حکومت‌ها باید در برابر مردم مسئول باشند، یا مردم باید آزاد باشند که اجتماعات و انجمن‌های خود را برای تعقیب اهداف دلخواهشان تشکیل دهند، یا باید اجازه داشته باشند عقایدشان را آزادانه بیان کنند. به‌عکس، آنها می‌گویند این حقوق در شکل «بورژوایی» یا «لیبرالی» خود، برای مردم در کل فایده‌ای ندارند و فقط ثروتمندان از آنها بهره‌مند می‌شوند. متأسفانه آنها روشن نمی‌کنند که چگونه این اَشکال بورژوایی متفاوت از سایر اَشکالند، اَشکالی که به عقیدهٔ آنها اصیل‌تر و مردمی‌تر هستند.

این‌که تنگدستان، اگرچه این حقوق را «بر روی کاغذ» دارند امّا نمی‌توانند به نحو مؤثّری از آنها استفاده کنند اگر که ثروتمندان همچنان ثروت و مزایایی را که این حقوق برایشان به ارمغان می‌آورد داشته باشند، می‌تواند درست باشد یا درست نباشد؛ یا ممکن است به میزان‌های مختلفی در شرایط مختلف درست باشد. امّا چه درست و چه نادرست، معلوم نیست چرا وقتی نابرابری‌های کلان در ثروت از میان برداشته شد، این حقوق بایستی شکلی بسیار متفاوت از آنچه اکنون دارند به خود بگیرند اگر که قرار است همهٔ بخش‌های جامعه از این حقوق به شکل مؤثر بهره‌مند باشند. خصوصاً، این استدلال که حقوق سیاسی، اگر که قرار است همهٔ مردم واقعاً از آنها برخوردار باشند، نمی‌تواند در زمانی که فایدهٔ چندانی جز برای ثروتمندان ندارد همان شکل را داشته باشد، قانع‌کننده نیست. اگر استدلال صرفاً این بود که برای تضمین برخورداری عدهٔ کثیری به نحو مؤثر از این حقوق نیازمند نهادهای سیاسی و قانونی متفاوتی از آن نهادهایی است که برای تضمین برخورداری عدهٔ قلیلی از این حقوق لازم است، دست‌کم در نظر اوّل پذیرفتنی‌تر می‌نمود، اگرچه باز قانع‌کننده نمی‌بود، مگر آن‌که روشن شود تفاوت‌ها چه خواهند بود و دلایل این تفاوت‌ها چیست. امّا اصلاً استدلالی که می‌شود این نیست.

همهٔ رادیکال‌ها (با تعریفی که فوقاً از آنها به دست دادیم) مبتلا به این نوع دوپهلوگویی نیستند. امّا مارکسیست‌ها بدان مبتلا بوده‌اند و هستند، و نیز البتّه سوسیالیست‌های دیگر مکاتب. همچنین این نوع دوپهلوگویی «چپ» منحصر به سوسیالیست‌ها نیست، چون ردّ آن را می‌توان دست‌کم تا ژاکوبنیسم دههٔ ۱۷۹۰ گرفت.

امّا نوعی دوپهلوگویی «راست» هم هست. در اَشکال اولیّه‌اش، این دوپهلوگویی «راست» خام‌تر و شاید شایع‌تر از اکنون بود، امّا هنوز هم دوام و بقایی دارد. این نوع دوپهلوگویان وقتی که می‌گویند همه انسان‌ها از جهات اساسی برابرند، اگرچه از برخی جهات دیگر عده‌ای بر عده‌ای دیگر برتری دارند، متوجه نمی‌شوند (یا نمی‌پذیرند) که آن جهات دیگر در نهایت و عمق خود صرفاً برخی از همان جهات اساسی هستند که با کلمات دیگری بیان می‌شوند. این نوع از دوپهلوگویی سابقه‌اش به مونتسکیو و لاک و شاید حتی پیشتر می‌رسد.

مونتسکیو، در *روح‌القوانین* (کتاب یازدهم، فصل ۶) با در ذهن داشتن شکل انگلیسی حکومت، از اشخاصی سخن می‌گوید که نباید حق رأی داشته باشند، چون «در چنان وضع حقارت‌باری هستند که نمی‌توان گفت اراده‌ای از خود دارند.» با این حال، در بخش‌های دیگری از همین کتاب، او این مسئله را مسلّم می‌گیرد که همهٔ انسان‌ها (شاید به استثنای کودکان و عقب‌ماندگان ذهنی) قانوناً مسئول اعمال خویش هستند. اگر کسی در «وضع حقارت‌بار» قانون را نقض کند یا قراردادی ببندد، مونتسکیو مسئولیت او را بر این مبنا که «اراده‌ای از خود ندارد» کمتر نمی‌داند؛ او نمی‌گوید که چون فهم او از شرایطی که در آن عمل می‌کند اندک است نباید او را مسئول عملش دانست، یا دست‌کم کمتر از آن کسی مسئول دانست که این «وضع حقارت‌بار» را نداشت. در واقع در اینجا فرض می‌شود که وقتی این شخص تعرّضی انجام می‌دهد یا قراردادی می‌بندد آن‌قدر درک از قانون و شرایط قانونی دارد که صاحب اراده‌ای از خود تلقی شود، امّا وقتی نوبت به انتخاب قانونگذاران می‌رسد، او دیگر باید خاموش بماند چون حالا فرض این است که او اراده‌ای از خود ندارد ــ یعنی آن‌قدر فهم و درک از قانون ندارد که بتواند داوری درستی در این مورد بکند که چه کسی باید در وضع و اعلام قوانین مشارکت داشته باشد.

حال، ممکن است بدرستی گفته شود که معیار صلاحیّت قانونی و صلاحیّت سیاسی یکی نیست، پس نمی‌توانیم بگوییم که هر کس که درک کافی برای پاسخگو بودن در دادگاه در مورد شکستن قانون یا نقض قرارداد دارد باید درک کافی برای استفادهٔ عقلانی از حق رأیش هم داشته باشد. امّا مونتسکیو هرگز به خودش زحمت این را نمی‌دهد که صلاحیت قانونی را از صلاحیت سیاسی

متمایز کند، و هرگز توضیح نمی‌دهد که چرا اشخاصی که در «وضع حقارت‌باری» هستند (یعنی مثلاً تنگدستان و تحصیل‌ناکردگان) باید قانوناً دارای صلاحیت و از نظر سیاسی فاقد صلاحیّت دانسته شوند. حتی اگر اتفاقاً صلاحیت سیاسی در میان مردم کمتر از صلاحیّت قانونی باشد، به هیچ روی معلوم نیست که این نوع صلاحیّت با یک نسبت معیّن در میان تنگدستان و تحصیل‌ناکردگان کمتر از بقیهٔ افراد باشد. و تازه اگر هم چنین باشد، آیا نباید گفت که این امر فراتر از همه چیز مربوط به این است که آنان نتوانسته‌اند از حقوق سیاسی خود، که از آنان دریغ شده است، با این استدلال که صلاحیّت سیاسی ندارند، استفاده کنند؟ آیا انسان صلاحیّت سیاسی را با استفاده از حقوق سیاسی نیست که به دست می‌آورد، و نه با رفتن به مدرسه یا داشتن معلم خصوصی؟ و آیا این مسئله در دورهٔ مونتسکیو بخصوص صدق بیشتری نداشت، یعنی در دوره‌ای که تعلیمات رسمی عمدتاً کلاسیک و ادبی بود؟

حقیقت این است که معیار صلاحیت قانونی (یا مسئولیت قانونی) بسیار مورد بحث قرار گرفته است، حال آن‌که در مورد صلاحیت سیاسی بندرت سخن گفته شده است. صلاحیّت سیاسی شامل انواع گوناگونی از توانایی‌ها و مهارت‌ها می‌شود، هرچند برای مقصود فعلی ما کافی است که چهار نوع توانایی و مهارت را مشخص و از هم متمایز کنیم: **داوری سیاسی**، یا داشتن داوری مناسب در مورد این‌که کدام سیاست‌ها احتمالاً ما را به هدف یا اهداف مطلوب می‌رسانند؛ **درک سیاسی**، یا داشتن تشخیص سیاسی در مورد این‌که چه کسانی قدرت داوری سیاسی دارند و می‌توان به آنان اعتماد کرد که از این قدرت خودمسئولانه استفاده می‌کنند؛ **مهارت سیاسی**، یا دانستن این‌که چگونه از روش‌های جاافتاده و تثبیت شده برای رسیدن به تصمیمات مورد نظر استفاده کرد؛ و **قدرت سیاسی**، یا داشتن توانایی وا داشتن افراد دارای قدرتِ داوریِ سیاسی یا مهارت سیاسی برای استفاده از آن به آن نحوی که خواست شماست.

داوری سیاسی و مهارت سیاسی صلاحیت‌ها و شایستگی‌هایی هستند که بیش از همه از طریق فعال بودن در امر سیاست به دست می‌آیند، یعنی از مشارکت جستن در حکومت یا مشاهدهٔ آن از نزدیک. مرفّه بودن و تحصیلات خوب داشتن این

داوری و این مهارت را به شخص نمی‌دهد فقط تا حدودی امر مشارکت در حکومت و مشاهدهٔ آن از نزدیک را برایش آسان‌تر می‌کند. درک سیاسی و قدرت سیاسی هم عمدتاً در نتیجهٔ استفاده از حقوق سیاسی حاصل می‌شود که این فقط زمانی منحصر به افراد مرفّه و تحصیل‌کرده می‌شود که فقط آنها این حقوق را داشته باشند. با برقرار شدن دموکراسی، کسب صلاحیّت سیاسی، در هر چهار نوعش، دیگر حاصل شکل آموزش یا شیوهٔ زندگی خاصّ هیچ طبقه‌ای نیست؛ این صلاحیّت را یا حرفه‌ای‌ها به دست می‌آورند، که کارشان حکومتداری و سیاست یا بحث و پژوهش دربارهٔ آنهاست، یا از طریق استفاده از حقوق سیاسی به دست می‌آید. هر چه شراکت در این حقوق گسترده‌تر باشد، توزیع آن نوع صلاحیت‌ها که با استفاده از این حقوق حاصل می‌شود در میان همهٔ طبقات یکنواخت‌تر خواهد بود، و آن صلاحیت‌های حرفه‌ای هم بیشتر در خدمت همهٔ طبقات قرار خواهد گرفت. چون آنچه در مورد فعّالان سیاسی اهمیّت بیشتری دارد نه منشأ اجتماعی آنان است و نه موقعیّت و مقام فعلیشان، بلکه این است که تا چه اندازه خدمات آنان در جهت بخش‌های مختلف اجتماع است. آنچه در مورد «حرفه‌ای‌ها» گفتیم عیناً در مورد سیاستمداران تمام‌وقت هم صادق است. تا همین چند وقت پیش، پزشکان اکثراً از خانواده‌های مرفّه بودند و خدماتشان هم عمدتاً منحصر به همین خانواده‌ها بود. امروز امّا پزشکان دیگر به‌اندازهٔ سابق از میان خانواده‌های مرفّه نیستند؛ امّا آنچه مهمتر است این است که خدمات آنان به شکل گسترده‌تری در اختیار تنگدستان قرار می‌گیرد.

امّا حرف‌هایی که گفتیم بدین معنی نیست که صلاحیت سیاسی اصطلاحی توخالی است و نباید هیچ فرد بالغی را از حقوق سیاسی به دلیل نداشتن صلاحیت سیاسی محروم کرد. منظور ما فقط این بود که افرادی که از این اصطلاح یا اندیشه، با همین نام یا نام دیگری، استفاده می‌کنند غالباً نمی‌دانند این اندیشه‌ها یا اصطلاحات مربوط به چه چیزی هستند. از یک سو، آنها می‌گویند که همهٔ طبقات یا همهٔ نژادها یا دو جنس از جهات معینی برابرند (و غالباً می‌گویند از «جهات اساسی» تا اعتبار بیشتری به حرفشان ببخشند) ولی از سوی دیگر، علناً یا تلویحاً، مدعی برتری برخی طبقات یا برخی نژادها، یا یک جنس بر جنس دیگر می‌شوند، بی‌آن‌که توجه کنند که آن جهاتی که مدّعی برتری یکی بر دیگری می‌شوند، کلاً یا جزئاً با برخی

جهاتی که اساسی می‌خوانند یکی هستند.

البتّه کسانی هم هستند که حاضر نیستند بپذیرند که هر کسی باید تا حدّ مقدور از حقوقی که بحثشان را می‌کردیم برخوردار باشد. امّا مورد آنها با مورد دوپهلوگویی که پیشتر ذکرش کردیم فرق دارد، اگرچه ممکن است استدلال آنان به دلایل دیگر معیوب باشد. «دوپهلوگویان» به هر صورت در معنای متوسّعش لیبرال هستند؛ آنها با این اصل موافقت دارند که هر کسی باید این حقوق را داشته باشد. دوپهلوگویی آنان در این است که بدون توجّه یا دست‌کم بدون اذعان، مواضعی اتّخاذ می‌کنند که با این اصل ناسازگار است. در جناح چپ، آنها نهادهای لازم برای حفظ این حقوق یا برخی از این حقوق را دوز و کلک بورژوایی می‌خوانند؛ در جناح راست، آنها صلاحیّت سیاسی را شرط لازم برای برخورداری افراد از برخی از این حقوق می‌دانند، حال آن‌که در واقع داشتن این حقوق خود شرط لازم کسب صلاحیّت سیاسی یا داشتن توانایی برای خواستار شدن خدمات لازم از صاحبان صلاحیّت سیاسی است.

III. آزادی، برابری، و دولت

میل به تأمین حقوق محروممان که امری اساسی برای آزادی تلقی می‌شود انگیزه‌ای قوی در پشت اصلاحاتی بوده است که قدرت دولت را بسیار زیاد افزایش داده است. این قدرت به زیان برخورداران و صاحبان امتیاز ویژه افزایش یافته است، به این معنای ساده که آنان را از قدرتی که سابقاً داشتند محروم کرده است. امّا معلوم نیست که این کاهش قدرت آنان عملاً آزادی آنان را هم کمتر کرده باشد، دست‌کم نه در صورتی که تعبیر ما از آزادی همان تعبیری باشد که لیبرال‌ها از آن دارند. وقتی که حق رأی در انتخابات آزاد منحصر به مرفّهین بود هر رأی وزنی بسیار بیش از آن داشت که حق رأی به همگان گسترش داده شد. بدین ترتیب نفوذ سیاسی ثروتمندان کمتر شد، امّا حق رأی مثل همیشه محفوظ بود. به همین ترتیب، وقتی که فقط مرفّهین می‌توانستند عقایدشان را نشر دهند یا اجتماعات و انجمن‌هایی برای فشار آوردن به حکومت تشکیل دهند، نفوذ سیاسی آنها بیش از وقتی بود که تنگدستان هم این امکانات و حقوق را به دست آوردند؛ امّا حقوق ثروتمندان برای نشر عقاید یا

تشکیل انجمن‌ها و اجتماعات برای مقاصد سیاسی با برقراری دموکراسی از میان نمی‌رود و محدود نمی‌شود.

حتی از برخی جنبه‌ها برابری بیشتر باعث می‌شود حقوق مرفّهین هم بیشتر شود، از این نظر که تعصّبات پیشین را از میان می‌برد، تعصباتی که مانع از آن می‌شد که به آنچه قانوناً استحقاقش را داشتند برسند، مثلاً حق انتخاب همسر یا حق انتخاب شغل آنان گسترده‌تر می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که اصلاحات، که یکی از علل مهم، در میان سایر علل، برای افزایش بسیار زیاد قدرت دولت بوده است، از برخی جنبه‌ها و جهات آزادی همهٔ طبقات را بیشتر کرده است، اگرچه این افزایش آزادی برای تنگدستان محسوس‌تر و بیشتر از ثروتمندان بوده است.

با این همه ثروتمندان از قدرت‌هایی که برایشان اهمیّت داشت محروم شده‌اند، و این محرومیّت به نظرشان از دست رفتن آزادی می‌آید. امّا این‌که این از دست رفتن آزادی، در چشم آنان، با منافع و مزایایی که دموکراسی برای آنها (و برای دیگران) به ارمغان می‌آورد جبران می‌شود یا نه، مسئله‌ای است مربوط به سلیقه و اصول آنها. و اصلاحات بر این سلیقه و اصول هم تأثیر گذاشته است. شاید به نظر آنها فرصت‌های فراهم شده برایشان در جامعه‌ای اصلاح شده ارزنده‌تر از قدرتی باشد که ثروتمندان پیش از اصلاحات داشتند. این‌که به نظرشان چنین بیاید یا به‌عکس، عمدتاً بستگی به این دارد که اصلاحات چگونه انجام گرفته باشد. هر چه این اصلاحات با آرامش و صلح بیشتری صورت گرفته باشد «قدرت از دست دادگان» سریع‌تر با آن کنار می‌آیند.

البتّه نیازی به گفتن ندارد که در نظر لیبرال‌ها اصلاحاتی که هدفشان این است که همهٔ انسان‌ها، فارغ از ثروت و مقام اجتماعیشان، بتوانند از حقوقی برخوردار شوند که به آنها آزادی می‌بخشد، بیشتر به نفع نابرخورداران است تا برخورداران و افراد طبقات ممتاز؛ چون در نظر آنان بهره‌ای که برخورداران از این اصلاحات می‌برند فراتر از همه این است که بهتر بتوانند از این حقوق استفاده کنند. آنها هم شاید پیش از اصلاحات آزادی کمتری داشتند (کمتر از آنی که می‌بایست می‌داشتند)، امّا به هر صورت بسیار آزادتر از نابرخورداران از امتیازات اجتماعی بودند.

امّا برخورداران در امتیازات اجتماعی و حتی نابرخورداران همیشه از منظر

لیبرالی به تغییرات اجتماعی و جامعه نگاه نمی‌کنند. برخورداران از امتیازات اجتماعی غالباً دلبستگی زیادی به حقوقی دارند که اصلاحات تهدیدشان می‌کند، خصوصاً حق مالکیّت، و دلبستگیشان به آزادی‌هایی که قرار است اصلاحات گسترششان دهد کمتر است. آنها ممکن است اصلاً بخواهند از برخی از این آزادی‌ها دست بشویند ــ مثلاً حق رأی دادن در انتخابات آزاد، یا آزادی بیان و اجتماعات ــ تا این‌که اصلاحاتی را بپذیرند که حق مالکیّت آنها را تهدید و درآمدشان را کمتر می‌کند. نابرخورداران از امتیازات اجتماعی هم غالباً مشتاقند که از حقوق سیاسی به خاطر حقوق دیگر صرف‌نظر کنند و با همان آزادی بسیار کمتر، کمتر از آنی که لیبرال‌ها برای همهٔ انسان‌ها می‌خواهند، بسازند.

تردیدی نیست که حقوق ارزشمند در نظر لیبرال‌ها اهمیّت بسیار کمتری می‌داشت اگر که کسی جز روشنفکران در قید این حقوق نبود. قدرت جاذبهٔ این حقوق بستگی به مفید بودن آنها برای گروه‌های اجتماعی بزرگ یا قدرتمند دارد. اگر ما در چشم‌انداز وسیعی که در اینجا اتخاذ کرده‌ایم این حقوق را مورد بررسی قرار دهیم، می‌بینیم چگونه این حقوق در جوامع بخصوصی برقرار می‌شوند و نوعاً مخصوص این جوامعند. با این حال، جاذبهٔ آنها در همین جوامع هم برای همه یکسان نیست؛ و هر گروهی حاضر است برخی از این حقوق را فدا کند تا حقوق دیگری را حفظ یا کسب کند یا امتیازات دیگری بگیرد. هر گروه بزرگ اجتماعی در یک جامعه از این نوع می‌تواند هم لیبرال و هم برای آزادی خطرناک باشد.

هر چه این گروه‌ها، که برخی از حقوق و آزادی‌های اساسی برایشان جاذبهٔ ویژه‌ای دارد، سازماندهی مؤثرتری برای تعریف و پیشبرد خواسته‌هایشان داشته باشند، همان قدر بیشتر هر یک از آنها به خواسته‌های دیگران هم توجه نشان خواهد داد. گروه‌ها یاد می‌گیرند که خواسته‌های همدیگر را بفهمند و به آنها احترام بگذارند. در واقع به همین ترتیب بوده است که در برخی کشورهای غربی نوعی توافق گسترده در مورد حقوقی که «آزادی‌های اساسی» تلقی می‌شوند صورت گرفته است، اگرچه در عمل هر یک از این حقوق معنا و اهمیّت بیشتری برای یک گروه نسبت به گروه‌های دیگر دارد. اکثر رهبران سیاسی، اکثر سخنگویان معتبر گروه‌های مهم این حقوق را به رسمیّت می‌شناسند؛ و این به رسمیّت شناختن سبب می‌شود هر

گروهی برای دادن امتیاز به دیگر گروه‌ها آمادگی بیشتری داشته باشد، علی‌الخصوص زمانی که دادن این امتیازات بر این اساس توجیه می‌شود که سبب گسترش این حقوق می‌شود. امّا این احترام به خواسته‌های دیگران، این آمادگی برای دادن امتیاز، همیشه محدود است، برای همین همیشه مقاومت زیادی در برابر اصلاحاتی صورت می‌گیرد که آزادی را گسترش می‌دهد. حتی جامعه‌ای که فخر می‌فروشد که لیبرال است تا حدودی غیر لیبرالی است. اکثر گروه‌های درون این جوامع بعضاً حاضرند آزادی خودشان را در قبال امتیازات دیگر فدا کنند، یا در برابر اصلاحاتی که آزادی‌های دیگران را بیشتر می‌کند مخالفت ورزند. آنها مشتاقانه چنین می‌کنند اگرچه وانمود می‌کنند که چنین نیست؛ آنها منکر آزادی نمی‌شوند بلکه منکر این می‌شوند که امتیازاتی که در پی‌اش هستند به بهای از دست رفتن این آزادی به دست می‌آید، یا منکر این می‌شوند که اصلاحاتی که در برابرش مخالفت می‌ورزند آزادی دیگران را بیشتر می‌کند. در جوامع لیبرالی، زمانی که آزادی فدا می‌شود، غالباً به نام آزادی این کار صورت می‌گیرد.

اصلاحاتی که با هدف گسترش آزادی صورت گرفته‌اند دو تأثیر و نتیجه داشته‌اند که غالباً برای آزادی خطرناک تلقّی می‌شوند: افزایش قدرت دولت و حدّت یافتن رقابت. این اصلاحات تنها عامل و مسبّب این نتیجه‌ها نبوده‌اند، امّا جزو مهمترین عوامل بوده‌اند. برخی نویسندگان که دل‌نگران آزادی هستند، مثلاً آر. ایچ. تاونی، نویسندهٔ کتاب‌های ***جامعهٔ فزونخواه*** و ***برابری***، در هر دو کتاب این حالت رقابتی را مورد انتقاد قرار داده و آن را منشأ اضطراب و خودمحوری، و نیز موجب انصراف افراد از تصاحب مشاغلی دانسته است که بیشتر برازندهٔ آنها بوده است و در نتیجه افرادی به این مشاغل رسیده‌اند که ثروت، قدرت، یا مقام داشته‌اند.

اضطراب، خودمحوری، و پرداختن به کارهای نابرازنده، خودشان به خودی خود آزادی را کم نمی‌کنند؛ دست‌کم آن آزادی‌ای را که شامل برخورداری از حقوق سیاسی و اجتماعی است که مورد بحث ما بوده‌اند. زیرا حالت رقابتی که این چیزها را به وجود می‌آورد خود نتیجهٔ برخورداری زیاد از این حقوق است. امّا، چنان که پیشتر دیدیم، این حقوق را غالباً با توسل به انگاره‌هایی نظیر «تحقق بخشیدن به خویش»، «پیشبرد خویش»، و «خودمختاری اخلاقی» توجیه می‌کنند ــ و این توجیه مختص

لیبرال‌های خودخوانده نیست بلکه شامل سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌ها هم می‌شود. جوهر این انگاره‌ها، یا جوهر بخش‌هایی از این انگاره‌ها را که آسان‌تر فهمیده می‌شوند، ما سعی کردیم در سه اصل لیبرالی صورتبندی کنیم که نخستین آنها بر این تأکید دارد که فرد باید چنان تعلیم ببیند و در چنان موقعیت اجتماعی قرار گیرد که بتواند آرزوها و آرمان‌های خود را بپروراند، آرزوها و آرمان‌هایی که تعقیب آنها ارضایش می‌کند. حال نتایج رقابت «افراطی» اگرچه ممکن است مانع از برخورداری افراد از حقوق یا آزادی‌های «اساسی» نشود، امّا می‌تواند مانع تحقّق اصلی شود که برای توجیه این حقوق و آزادی‌ها به کار گرفته می‌شود. بنابراین، لیبرال‌ها، اگرچه دلبستگیشان به آزادی است، باید این حمله به پیامدهای نامطلوب رقابت افراطی را به حساب آورند؛ لیبرال‌ها نمی‌توانند این حمله را نادیده بگیرند و از نظر خود آن را نامربوط بدانند، بر این اساس که این مسئله اصلاً ربطی به آزادی ندارد. لیبرال‌ها باید این مسئله را در نظر بگیرند، و اگر آن را موّجه یافتند، بایستی قبول کنند که حقوق اساسی، اگرچه برای به دست آوردن آزادی ضروری هستند امّا کافی نیستند.

برآمدن دولت با نابرابری‌هایی در قدرت همراه بوده است که سابقه نداشته است، و این برآمدن دولت تا حد بسیار زیادی معلول اصلاحاتی بوده است که هدفش بسط و گسترش آزادی بوده است. پس ما در اینجا با چیزی پارادوکس‌مانند رو به رو هستیم: هر چه ما بیشتر بخواهیم مطمئن شویم که همهٔ افراد برابرند (یعنی همه از حقوق «اساسی» برخوردارند) نابرابری میان آنها بیشتر خواهد شد. شاید بتوانیم این پارادوکس را با خاطر نشان کردن این نکته حل کنیم که جنبه‌های برابری و جنبه‌های نابرابری آنها متفاوت است. آنها از این جهت برابرند که حقوق معینی دارند، امّا از این جهت نابرابرند که برخی قدرتی بیش از سایرین دارند؛ و نابرابری در قدرت برای تضمین این‌که همه عملاً از این حقوق معین برخوردار باشند لازم است. امّا این راه حل برای این پارادوکس، اگرچه در شکل انتزاعی‌اش بی‌ایراد است، امّا عملاً قانع‌کننده نیست. نابرابری‌های بسیار زیاد در قدرت شاید برای این لازم باشد که مطمئن شویم همه از حقوق اساسی برخوردارند، امّا نمی‌توانیم فرض را بر این بگذاریم که هر جا به این حقوق اهمیت داده شود و پی گرفته شود، نابرابری‌های

برخاسته از پیگیری آنها در واقع این حقوق را برای همه تأمین می‌کند، و هر جا که شرایط اجتماعی تقاضای این حقوق را به وجود آورد، حتماً این حقوق تأمین می‌شوند. «بجو و خواهی یافت» قول و نویدی الاهی نیست که در این حوزه به ما داده شده باشد. همچنین صحت ندارد که انسان‌ها هرگز مسائل و مشکلاتی برای خود پیش نمی‌آورند که از عهدهٔ حلش برنیایند.

توکویل می‌گفت همراه با رشد برابری و رشد شور و شوق برای برابری، قدرت دولت هم رشد می‌کند. در این تأکید و تصریح او هیچ چیز پارادوکسی وجود ندارد، چون دولت را در یک طرف و شهروندان منفرد را در طرف دیگر و مقابل آن قرار می‌دهد. البتّه افراد قدرتمندتر از اقتدار دولتی و عمومی بیش از کسانی بهره می‌برند که تابع اقتدار آنان هستند، امّا قدرت آنها به واسطهٔ مقامشان در دولت به آنها رسیده است. منظور توکویل این نبود که واقعاً هر جا دولت قوی است کلاً نابرابری کمتر است؛ به‌عکس، منظور او این بود که هر جا دولت قوی است، نابرابری میان شهروندان منفرد کمتر است. امّا او اشتباه می‌کرد، حتی اگر منظورش همین بود که ما گفتیم. گواهی‌های اندکی، حتی در غرب، در این زمینه هست که با رشد قدرت دولت نابرابری میان شهروندان منفرد کمتر شده است؛ به‌عکس گواهی‌ها حاکی از آن است که خصلت نابرابری عوض شده است و انواع جدیدی از نابرابری جایگزین نابرابری های قدیمی شده است. با این همه، در روزگار توکویل طبیعی بود که افراد بیشتر از زوال شکل‌های قدیمیِ نابرابری خرسند باشند و کمتر نگران برآمدن نابرابری‌های تازه باشند، چون شکل‌های قدیمی نابرابری همان چیزی بود که اصلاح‌طلبان می‌خواستند از شرّ آنها خلاص شوند چون آنها را مانع پیشرفت می‌دانستند. حال آن‌که شکل‌های تازهٔ نابرابری، دست‌کم تا حدودی، نتیجهٔ اصلاحات خود آنان بود.

در غرب، در دو قرن گذشته، و در خارج از غرب نیز به طور روز افزون با گسترش نفوذ غرب در جهان، دو نگرش مختلف به دولت مدرن شکل گرفته است. حتی تمایل به دولت مدرن به نام آزادی بیشتر و بیشتر شده است، و فعالیت‌های رو به رشد و قدرت فزایندهٔ دولت بیشتر از همه جا در دموکراسی‌های لیبرالی به عنوان تهدیدی برای آزادی مورد حمله قرار گرفته است. این دو نگرشِ آشکارا متضاد به دولت مدرن را می‌توان غالباً حتّی در شخص واحدی مشاهده کرد. تردیدی نیست

که اتخاذ یک نگرش در یک بستر خاص و نگرش دیگر در بستری دیگر به معنای نقیض‌گویی نیست، چون در برخی حوزه‌ها مداخلهٔ دولت ممکن است به گسترش آزادی‌ها بیانجامد و در برخی حوزه‌های دیگر آزادی‌ها را محدود کند. به هر صورت، در عمل اغتشاش فکری و حتی نقیض‌گویی در این زمینه کم نیست، چه در میان کسانی که یکی از نگرش‌ها را اختیار می‌کنند و چه در میان کسانی که در این زمینه به بحث می‌پردازند.

سوءظن به دولت قدرتمند و متمرکز در غرب در میان همهٔ طبقات از زمان برآمدن دولت همیشه قوی بوده است. اگرچه ثروتمندان به دولت به چشم مدافع نهادهای حافظ ثروت و امتیازات خودشان نگاه می‌کرده‌اند، امّا در عین حال دولت را تهدیدی هم برای خود و امتیازاتشان به حساب می‌آورده‌اند؛ و تنگدستان هم اگرچه چشم فایده بردن از دولت را داشته‌اند، امّا در عین حال دولت را ابزار دست ثروتمندان یا متّفق آنان نیز می‌دانسته‌اند. این سوءظن‌ها و امیدها همگی، تا حدودی، درست بوده‌اند و بی‌پایه و اساس نبوده‌اند. امّا برای لیبرال‌ها سه سؤال در مورد رابطهٔ دولت و آزادی وجود دارد که بسیار مهم است: تا چه حد حفظ و تأمین آزادی‌های اساسی برای همگان نیازمند کنترل اعمال افراد به وسیلهٔ قدرت و اقتدار دولتی است؟ تا چه حد این کنترل، برای آن‌که مؤثر باشد، باید در نواحی بزرگ با جمعیت‌های انبوه متمرکز باشد؟ چگونه می‌توان تمهیدی دید که نابرابری‌های بسیار زیاد قدرت که از کنترل متمرکز و چند جانبهٔ فعالیت‌های تعداد کثیری از افراد جدایی‌ناپذیر است موجب محدود شدن آزادی‌هایی نشود که منظور از اِعمال کنترل حفظ آنهاست؟ امّا این سؤال‌ها، اگرچه برای هر کسی که به آزادی اهمیّت می‌دهد مهم هستند، ندرتاً مطرح می‌شوند، و تلاش‌های صورت گرفته برای پاسخ دادن به آنها اندک‌شمار بوده است.

در دوران اولیّهٔ ظهور سوسیالیسم، اکثر سوسیالیست‌ها، که علاوه بر اصلاح‌طلب بودن انقلابی هم بودند، از تجمّع زیاد قدرت که بر جوامع بزرگ اعمال شود بیزار بودند. پیش از آن‌که سوسیالیستی در کار باشد و پیش از آن‌که اصلاً واژهٔ **سوسیالیسم** کاربردی پیدا کرده باشد، فیلسوفانی بودند که مالکیت اشتراکی زمین و سایر منابع، کنترل عمومی تولید و توزیع، و حکومت اقتدارگرا در مقیاس بزرگ را تبلیغ

می‌کردند. امّا سوسیالیست‌های دوران اولیهٔ صنعتی اکثرشان در معنای متوسّع کلمه لیبرال بودند؛ چون، اگرچه آنها خود را لیبرال نمی‌خواندند؛ و گاهی کسانی را که آنها را لیبرال می‌خواندند به دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند، امّا خواستار این بودند که هر کسی صاحب چیزی باشد که در دیدهٔ لیبرال‌ها همان آزادی‌های اساسی بود. همهٔ آنها این را نمی‌خواستند، و برخی بسیار کمتر از دیگران خواهان چنین چیزی بودند؛ امّا با این همه در میان این سوسیالیست‌ها حتی آنها که از همه کمتر لیبرال بودند، یعنی مریدان سن سیمون، با آنکه خواهان سلسله مراتب و کنترل متمرکز اعتبارات بودند و اندیشهٔ اقتداری را که بایستی با انتخابات عمومی به دست آید به مسخره می‌گرفتند، و در عین حال چشم به راه این بودند که سرانجام نیروی سازمان‌یافته برای حفظ انضباط اجتماعی از میان برود.

بسیاری از سوسیالیست‌های اولیّه دولت را نادیده می‌گرفتند یا توجّه بسیار کمی به آن داشتند. آنها در تصوّر جماعات و باهمادهای کوچک خودگردانی بودند که اعضایش رفاه مادّی داشته باشند، بتوانند به کارهایی بپردازند که برایشان جاذبه دارد، بتوانند آنگونه که دلشان می‌خواهد ازدواج کنند، بتوانند اذهانشان را پرورش دهند و تحصیل کنند و به کارهای مطابق ذوقشان بپردازند. در اجتماعات یا باهمادهای آنان آن سه اصل لیبرالی که صحبتش را کردیم متحقّق می‌شد. و اگرچه این سوسیالیست‌های اولیّه مثل لیبرال‌ها دلبستهٔ تعریف حقوق فرد نبودند، امّا علتش فقط این بود که اجتماعات یا باهمادهایی که آنها به تصوّر درمی‌آوردند آن‌قدر کوچک بودند که اعضای آنها نیاز به تعریف دقیق حقوق قانونی برای حفظ آزادی نداشتند. مثلاً، شارل فوریه، که اجتماع یا باهماد آرمانی‌اش، فالانکس، متشکّل از فقط ۱۶۰۰ نفر بود، نیازی نمی‌دید به شیوهٔ بنژامن کونستان به بحث دربارهٔ رویّه‌های قضایی و سیاسی لازم برای حفظ حقوق اساسی هر کس در کشوری به وسعت فرانسه بپردازد. البتّه بی‌تردید درک و برداشت کونستان و فوریه از آزادی متفاوت بود؛ با این همه، هر دو، در معنای متوسّع کلمه لیبرال بودند.

بی‌اعتنایی بسیاری از سوسیالیست‌های اولیّه به دولت بدین معنا بود که آنها توجه زیادی به دو سؤال اساسی مطرح برای لیبرال‌ها نداشتند: شهروندان، اگر که قرار است آزاد باشند، چه حقوق قانونی باید داشته باشند، و چگونه حاکمان جوامع

بزرگ را می‌توان در برابر اتباع مسئول کرد؟ امّا از این مطلب نباید نتیجه بگیریم که سوسیالیست‌های اولیّه اهمیّت زیادی به آزادی یا به این اصل نمی‌دادند که اقتدار باید یا در دست همهٔ تابعان این اقتدار یا اشخاصی باشد که در قبال این اتباع مسئولند. امّا در عین حال، زمانی که بی‌اعتنایی به دولت تبدیل به خصومت با دولت می‌شد، غالباً با نگاه تحقیرآمیزی به حقوق قانونی که آن همه برای لیبرال‌ها اهمیت داشت همراه می‌شد. سوسیالیستی که دولت را «ارگان طبقهٔ حاکم» یا «ابزار سرکوب طبقاتی» می‌داند و منکر این است که حق رأی برای همه می‌تواند خصلت اساسی دولت را عوض کند، بایستی بگوید حقوق و رویّه‌های بنا بر فرض لازم برای حفظ آزادی در درون دولت و مسئول ساختن حکومت در برابر اتباع فقط توهّم و فریبند.

خصومت سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌ها با دولت از دو اعتقاد نشأت می‌گیرد که گرچه با هم متفاوتند، امّا غالباً خلط می‌شوند: اوّل این‌که دولت ابزار سرکوب بعضی طبقات به دست بعضی طبقات دیگر است، و دوّم این‌که هر ساختار بسیار متمرکز اقتدار با آزادی فردی و دموکراسی اصیل منافات دارد. اگرچه این اعتقادات با هم متفاوتند و پیامدهای متفاوتی هم دارند، امّا از هر دو یک نتیجه گرفته می‌شود: این‌که دولت، به صورتی که الان داریم، بایستی ملغی و منحل شود تا بتوان به آزادی یا اقتدار مردمی یا نمایندگان واقعی مردم رسید.

همهٔ سوسیالیست‌ها آنارشیست یا نزدیک به آنارشیست‌ها نبوده‌اند؛ بسیاری از سوسیالیست‌ها اعتقاد داشته‌اند که در جوامع پیشرفتهٔ تجاری و صنعتی، ساختار وسیع و متمرکز اقتدار، که آن را دولت می‌نامیم، اجتناب‌ناپذیر است. دولت ممکن است سرکوبگر باشد و می‌تواند مورد استفادهٔ برخی گروه‌ها برای استثمار بقیّه قرار گیرد؛ امّا در عین حال می‌تواند برای بسط و گسترش آزادی هم مورد استفاده قرار گیرد. دولت می‌تواند سرکوبگر یا رهایی‌بخش باشد، و مسئله این است که تا حد ممکن ضمانت‌هایی فراهم آوریم که دولت رهایی‌بخش باشد و نه سرکوبگر.

سوسیالیست‌ها غالباً در عمل میان محکوم شمردن دولت در مقام نهادهای سرکوبگر و توسّل به آن برای بسط آزادی در نوسان بوده‌اند. سوءظن به دولت و اعتقاد و ایمان به آن جزو عقاید سوسیالیستی بوده است و هنوز هم هست، همچنان که جزو عقاید لیبرالی هم بوده است و هنوز هم هست. و این چیز غیر منتظره‌ای

نیست و در آینده هم باید انتظارش را داشت، چون از پنجاه سال پیش، اکثر سوسیالیست‌ها ــ به استثنای مریدان سن سیمون و برخی فرقه‌های دیگر ــ به آزادی اعتقاد داشته‌اند، آن هم آزادی به همان شکلی که لیبرال‌ها به تصور درمی‌آوردند. سوسیالیست‌ها نهادهای سیاسی و اجتماعی مستقر را عمدتاً بر این مبنا محکوم کرده‌اند که این نهادها آزادی را از فرد دریغ می‌دارند، خصوصاً اگر فرد متعلّق به طبقات تنگدست‌تر باشد. سوسیالیست‌ها هم با همان شور و حرارت هر کس دیگر از آنچه ما سه اصل لیبرالی خواندیم یا از اندیشه‌های مشابه به این سه اصل دفاع کرده‌اند و آنها را پذیرفته‌اند؛ و اگر آنها بیش از لیبرال‌ها به حقوق اجتماعی در تمایز با حقوق سیاسی توجه نشان داده‌اند، دلیلش سوءظن بیشتر آنها به دولت بورژوایی بوده است و این‌که آنها به استقرار اجتماعات یا باهمادهای کوچک خودگردان یا اجتماعات کوچک تولیدکنندگان حسّاس‌تر بوده‌اند.

پیش از انقلاب بلشویکی، مارکسیست‌ها هم دلبستگیشان به آزادی‌های اساسیِ فرد کمتر از سایر سوسیالیست‌ها نبود، اگرچه، مثل آنارشیست‌ها آنها هم نگاه تحقیرآمیزی به «لیبرالیسم بورژوایی» داشتند. از انقلاب بلشویکی به بعد، سرسپردگی مارکسیست‌ها به آزادی (جز آنهایی که در تقابل با مسکو سوسیال دموکرات شدند) بسرعت رو به افول نهاد. آنها اصول لیبرالی را رد نمی‌کنند، و نمی‌گویند هم که اهمیّت زیادی ندارد که فرد از حقوق و فرصت‌هایی بهره‌مند باشد که هم لیبرال‌ها و هم سوسیالیست‌ها، مدّت‌ها پیش از آن‌که مارکسیست‌ها در جایی قدرت را به دست گرفته باشند، خواستار آنها برای فرد بودند. به‌عکس، آنها لاف این را می‌زنند که بیش از هر کس دیگر در جهت رهایی نوع بشر کار می‌کنند. در کشورهایی که مارکسیست‌ها حاکمند آزادی سیاسی را لغو کرده‌اند یا نتوانسته‌اند آن را برقرار سازند؛ امّا آنها خودشان یا منکر چنین چیزی می‌شوند، یا اعمالشان را با گفتن این‌که «ضد انقلابی‌ها» یا «دشمنان خلق» از این آزادی سوءاستفاده می‌کنند تا نگذارند آنها اصلاحات لازم برای تثبیت شرایط اجتماعی لازم برای آزادی هر فرد را پیش ببرند توجیه می‌کنند. آنها می‌گویند (یا چنین القا می‌کنند، چون معمولاً خیلی سرراست صحبت نمی‌کنند) فعلاً ناچارند بی این آزادی‌ها سر کنند تا در نهایت آزادی به نحو کامل‌تری به دست آید.

مارکسیست‌ها زمانی که در هیچ کجا زمام امور جامعه را در دست نداشتند می‌توانستند دست به نوعی حمله به «لیبرالیسم بورژوایی» بزنند که خود هنوز در برابر چنان حمله‌ای در امان بودند. وقتی از آنها مبارزه‌جویانه پرسیده می‌شد که توضیح دهند چه نوع نهادهایی را آنها جایگزین نهادهایی خواهند کرد که به عنوان فریب بورژوایی محکوم می‌کنند، می‌توانستند بگویند که این مسئله بعد از انقلاب حل خواهد شد. امّا حال که کنترل دو کشور از بزرگ‌ترین کشورهای دنیا و چندین کشور کوچک‌تر را در دست دارند، بیشتر در معرض انتقادند ــ یا دست‌کم ممکن بود در معرض انتقاد باشند، اگر که هر جا کنترل را در دست دارند صدای انتقاد را خاموش نمی‌کردند، و در جایی که کنترل را در دست ندارند در برابر انتقادها خود را به کری نمی‌زدند.

آنها اذعان دارند که کشورهایی که در آنها حاکمند دموکراسی لیبرالی نیستند، امّا به هر صورت مدعی‌اند که این کشورها دموکراتیک هستند چون حاکمان آنها از حمایت اکثریت مردم، یعنی کارگران یدی، برخوردارند. آنها حتی مدّعی‌اند که در برابر کارگران مسئولند، و تنها به این دلیل حق مالکیّت دارند که از اعتماد کارگران برخوردارند. مشکل می‌توان باور کرد که آنان خود این ادّعای آخرشان را جدّی بگیرند. زیرا، اگر چنین بود، می‌توانستند ضمانتی فراهم آورند که طبقاتی که مدّعی سخنگوییشان هستند هر زمان که خواستند بتوانند آنها را طرد کنند و از حکومت برانند. رهبرانی که تدابیری اندیشیده‌اند که «پیروان» آنها نتوانند خود را از شرّ آنها خلاص کنند یا بی‌اعتمادی خودشان را به آنان ابراز دارند نمی‌توان گفت که وقتی ادعای سخنگویی این «پیروان» را دارند صادقانه سخن می‌گویند. با این همه، صادق یا غیر صادق، آنها در حرف با صدای بلند و دوپهلو از آزادی‌های سیاسی سخن می‌گویند که در عمل آنها را طرد می‌کنند. آنها منکر این هستند که انتخابات آنها آزاد نیست، و با این همه اذعان دارند که نمی‌گذارند «دشمنان خلق» خودشان را کاندیدا کنند؛ آنها می‌گویند که مردم، یا دست‌کم کارگران، آزادند که برای پیشبرد علائق و منافعشان اجتماع کنند و آرزوها و خواسته‌های خود را بیان کنند، امّا در عین حال لاف از خفه کردن صدای «دشمنان» می‌زنند. آنها جامعه را به «خلق» و «دشمنان خلق» تقسیم می‌کنند، و منکر این می‌شوند که مردم را از آزادی‌های اساسی محروم

کرده‌اند، ولی قبول می‌کنند که شرایط اجتماعی باقی مانده از قبل تا حدی این آزادی‌ها را کاهش می‌دهد؛ و می‌گویند که دشمنان خلق از آزادی فقط به این دلیل محرومند که از این آزادی برای مانع‌تراشی در راه بزرگ رهایی استفاده می‌کنند.

این افکارها و این تصریحات هر دو سفسطه‌آمیزند؛ چون این حاکمان (یا حزب حاکم) هستند که معین می‌کنند چه کسانی دشمنان خلقند. این «دشمنان» کسانی هستند که در کار «رهایی‌بخشی» آنان اخلال می‌کنند و در نتیجه «خلق» یا «مردم» کسانی هستند که اصلاً با آنان مخالفتی ندارند. به عبارت دیگر، آزادیِ موافقت با حاکمان، یا دست‌کم آزادی عدم مخالفت با حاکمان، دربارهٔ مسائلی که از نظر حاکمان مهم است وجود دارد.

امروزه، تقریباً در همه جا، رهبران سیاسی مدعی‌اند که دلبستهٔ آزادی، دلبستهٔ آزادی‌های «اساسی» فرد (با آن تعریف متوسّعی که ما از آن دادیم) هستند. هیچ کس آزادی را در این معنا و تعریف رد نمی‌کند، درست همان طور که تقریباً هیچ کس دموکراسی را در این معنا رد نمی‌کند که حکومت (یا دستگاه مدیریتی، زمانی که نمی‌خواهند لفظ حکومت را به کار ببرند) در دست مردم یا اشخاص مسئول در برابر مردم است. دشمنان لیبرالیسم نمی‌گویند که آزادی یعنی تسلیم شدن مشتاقانه به خواسته‌های صاحبان اقتدار، و نیز نمی‌گویند که دموکراسیْ حکومتی **برای** مردم است و نه **به دست** مردم. آنان از دولت بُت نمی‌سازند. به‌عکس، آنها می‌گویند که بیش از لیبرال‌ها دلبستهٔ آزادی فردند، و تصمیمات مؤثر در سرنوشت مردم را یا خود مردم باید بگیرند یا اشخاص پاسخگو در برابر مردم. آنها روی دست لیبرالیسم بلند می‌شوند؛ آنها می‌گویند آزادیِ بیشتر و دموکراسیِ اصیل‌تری به مردم خواهند داد ـ البتّه وقتی که زمانش فرا برسد. آنها منکر این هستند که حقوق و رویّه‌های جاری در غرب واقعاً حافظ آزادی‌های اساسی برای همه است. لیبرال غربی، آنگونه که آنان نگاهش می‌کنند، یا خود را فریب می‌دهد که چیزی کاذب را باور کند، یا تظاهر می‌کند که به چنین چیزی معتقد است. نهادهای مقدس برای لیبرالیسم غربی صرفاً بخش‌هایی از نظمی اجتماعی هستند که در آن فقط یک اقلیّت می‌تواند آزادی زیادی داشته باشد یا بر حکومت تأثیر بگذارد.

لیبرالی که واقعاً دلبستهٔ آزادی است دلیل کافی دارد که متأسف باشد که بسیاری

از حملات به دموکراسی‌های غربی از جایی نشأت می‌گیرند که واقعاً می‌تواند مایهٔ تأسف باشد. چون حمله‌کنندگان غالباً کمونیست‌ها یا همدلان با کمونیسم هستند، و حملات آنها، اگر در سطح روشنفکری مورد قضاوت قرار گیرد، واقعاً ضعیف هستند. حملات کمونیست‌هایی که در کشورهای کمونیستی زندگی می‌کنند غالباً فحّاشانه، جاهلانه، یا خام است؛ این حملات قاعدتاً برای مصرف داخلی هستند و نه برای آن‌که در خارج جدّی گرفته شوند. زمانی که حمله‌کنندگانْ کمونیست‌ها یا سمپات‌هایی هستند که در غرب زندگی می‌کنند، حملات مایهٔ بیشتری دارد و از نظر فکری هولناک‌تر و پرهیبت‌تر است. اگر قرار باشد میزان سرزندگی و قوّت و قدرت نظریّه‌ای را با کیفیت تفکّر پیروانش اندازه بگیریم، باید بگوییم که مارکسیسم امروزه در غرب بیش از سایر نقاط دنیا زنده است. امّا حتی در غرب، کیفیّت زیادی ندارد. (البتّه ما از مارکسیست‌های پر و پا قرص و قسم‌خورده صحبت می‌کنیم نه از نظریّه‌هایی که عمیقاً از مارکس تأثیر پذیرفته‌اند یا از ارزیابی‌های آموزه‌های مارکس توسّط ستایشگرانش.) مارکسیست غربی غالباً ابتکار و خلاقیّت خود را در دفاع از آنچه به نام مارکس در خارج از غرب انجام می‌شود هدر می‌دهد و حرام می‌کند. نه این‌که آنچه او از آن دفاع می‌کند بکلّی غیر قابل دفاع باشد، امّا اکثر کارهایی را که مورد دفاع قرار می‌گیرد واقعاً مشکل می‌توان با مارکسیسم سازگار کرد، اگر که منظور از مارکسیسم تعالیم خود مارکس و ادامهٔ آنها به نحوی سازگار با تعالیم خود او باشد. مارکسیست غربی یا احترام بیش از اندازه‌ای برای روایت‌های خام مارکسیسم دارد که در خارج از غرب تولید می‌شود، یا بیش از اندازه بی‌میل است که علناً آنها را رد کند تا بتواند آموزه‌های اعتقادی خودش را نقّادانه محک بزند و چنان از نو آرایششان دهد که روشن‌تر و مرتبط‌تر و معنادارتر شوند. هر چند مارکسیست‌ها از مارکسیسم به عنوان نظریّه‌ای سخن می‌گویند که همیشه در حال رشد و تحوّل است و با آنچه تجربه، تاریخ، و پژوهش‌های اجتماعی به ما می‌آموزد خود را وفق می‌دهد، امّا مدعیّات آنها در این مورد درست و صادق نیست. بلی، تردیدی نیست که مارکسیسم بسیار تغییر کرده است، و دیگر همان چیزی نیست که عیناً از قلم مارکس تراوش کرد؛ امّا تغییرات آن عمدتاً در جهت تطبیق آن با نیازهای رهبران سیاسی بوده است. در عالم فکر و روشنفکری، مارکسیسم فقیرتر از گذشته است، و هیچ جا فقیرتر از

کشورهایی نیست که در آنها مارکسیسم ایدئولوژی حزب حاکم است. در عالم فکر و روشنفکری، این کیش اجتماعی و سیاسی که هنوز هم رقیب بزرگ و اصلی لیبرالیسم غربی است ابزاری کُند و نابرّاست.

البتّه احزاب «مارکسیست» در کشورهایی که حاکمند بسیار قدرتمندند، و در سایر کشورها هم قدرت قابل توجّهی دارند. از نظر سیاسی، این احزاب هولناک و پرهیبتند. استدلال‌های آنها در بخش‌های زیادی از جهان برای مردم به همان اندازهٔ استدلال‌های لیبرال‌ها یا در برخی موارد بسیار بیشتر از آنها جاذبه دارند. در کار جنگ ایدئولوژیکی، آنها به همان اندازهٔ رقیبشان زبردستند، امّا این نوع جنگ، با استدلال عقلانی فرق دارد. در جبههٔ ایدئولوژیکی، دموکراسی لیبرال هنوز معارضانی دارد که منابعشان را غنی و غنی‌تر می‌کنند، امّا در جبههٔ فکری دموکراسی لیبرال چنین معارضانی ندارد.

این مایهٔ تأسف است. چون در کشورهای غربی نارضایتی و سرخوردگی کم نیست. همچنین این احساس شایع هم وجود دارد که دموکراسی لیبرال از آرمان‌هایش بسیار دور افتاده است. انتقادات کم نیست، و به‌اندازهٔ همیشه فرصت برای پر و بال دادن به نارضایتی‌ها هست. امّا نقدها غالباً کورکورانه و غیر واقع‌بینانه هستند. بسیاری از نواقص و معایبی که به آنها اشاره می‌شود واقعاً وجود دارند، امّا پژوهشی صورت نمی‌گیرد تا منشأ این نواقص و معایب و چگونگی غلبه بر آنها روشن شود. در آرمانی که همه بدان اذعان دارند، آزادی ودموکراسی، با قدرت وقوّت تجزیه و تحلیل نمی‌شود، و کوشش‌ها برای کشف این‌که چگونه این آرمان‌ها به طور کامل در جوامع صنعتی بزرگ می‌توانند محقّق شوند اندک است. بحث‌های بسیاری در میان حقوقدانان و دانشجویان رشتهٔ حقوق دربارهٔ حقوق قانونی و رویّه‌های قانونی صورت می‌گیرد، و شرح و گزارش‌های مفصلی دربارهٔ این‌که چگونه نهادها و نظام‌های نهادها کار می‌کنند وجود دارد.

این شرح و گزارش‌ها کاری بیش از صرفاً توصیف نحوهٔ رفتار مردم می‌کنند؛ این شرح و گزارش‌ها به بررسی قواعد حاکم بر رفتار مردم نیز می‌پردازند و اصلاحاتی را پیش می‌نهند. نظریه‌پردازی تجویزی هم به همان اندازهٔ نظریّه‌پردازی توضیحی وافر است. امّا قواعد و ورزه‌هایی که مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرند عمدتاً مربوط به نهادهای خاص هستند؛ مثلاً مربوط به قواعد رویّه‌ای در مجالس قانونگذاری،

قواعد گواهی و شهادت در دادگاه‌های قضایی، یا قواعد انتخاباتی. در این سطح است که نظریهٔ هنجارین دقیق، ظریف، و واقع‌بینانه است. امّا وقتی پا را فراتر می‌گذاریم، وقتی که نظریه‌پردازی‌ها در جهت تعریف حقوق و فرصت‌هایی است که هر کسی باید داشته باشد، یا این‌که دموکراسی اساساً چیست، و می‌خواهند توضیح دهند کدام قواعد و ورزه‌های اجتماعی، کدام نهادها برای تحقّق آنها مورد نیازند، نظریه‌ها سست‌تر، خام‌تر، و بی‌ارتباط‌تر به جهان واقعی می‌شوند.

در سطح نظریهٔ سیاسی یا فلسفه، در تمایز با سیاست و تبلیغات، آنچه مورد نیاز است دفاع از دموکراسی لیبرال در برابر حملات کسانی نیست که به دموکراسی لیبرال باور ندارند، چون حملات آنها هرگز نامناسب‌تر و بی‌موردتر از اکنون نبوده است؛ به‌عکس، آنچه مورد نیاز است نقد دموکراسی‌های غربی در پرتو آرمان‌های خود آنهاست.

منابع

Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, "Contrains-les d'entrer"* (1686), in *Oeuvres diverses*, 4 vols. (The Hague, 1727), photoreproduction, Hildesheim. S. Castellion, *De haereticis, an sint persequendi* (1554). Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête...* (1814), and *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs* (1815), in *Oeuvres* (Paris, 1957). T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, in *Complete Works*, Vol. II (London, 1889–90; rev. ed. 1941); idem, *Prolegomena to Ethics* (Oxford, 1883). G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), trans. J. B. Bailie as *Phenomenology of Mind* (London, 1910; 2nd ed. 1931); idem, *The Philosophy of Right,* trans. and ed. T. M. Knox (Oxford, 1942). W.von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1791), *Gesammelte Schriften*, Royal Prussian Academy, 17 vols. (Berlin, 1903–36). Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory*

of Ethics, trans. T. K. Abbott (Mystic, Conn., 1909). John Locke, *Epistola de Tolerantia* (Gouda, 1689), trans. William Popple as *Letter Concerning Toleration* (London, 1689); idem, *Two Treatises of Government* (1690), ed. Peter Laslett (Cambridge, 1960). J.S. Mill, *On Liberty* (London, 1859; many reprints). Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. G. Truc, 2 vols. (Paris, 1945; many earlier editions); reprint of early trans. by Thomas Nugent as *Spirit of the Laws* (New York, 1949). Jean Jacques Rousseau, *Émile* (1762), trans. B. Foxley (London, 1948); idem, *Political Writings*, ed. C. E. Vaughan, 2 vols. (Cambridge, 1915; reprint Oxford and New York, 1962). Benedict Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), in *The Chief Works of Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes, 2 vols. (London, 1883; New York, 1955–56). R. H. Tawney, *The Acquisitive Society* (London, 1921; reprint New York, 1946). Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835), trans. as *Democracy in America*, ed. H. S. Commager, trans. Henry Reeve (New York, 1947).

Selected additional references: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford and New York, 1968). R. D. Cumming, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought,* 2 vols. (Chicago, 1969). M. Cranston, *Freedom: A New Analysis* (London, 1953). H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (Stanford and London, 1963). A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford and New York, 1943). D. D. Raphael, ed., *Political Theory and the Rights of Man* (London and Bloomington, 1967). D.G. Ritchie, *Principles of State Interference* (London, 1902). G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism,* trans. R. G. Collingwood (Oxford, 1927; Boston, 1959).

توتالیتاریسم

کارل دیتریش براخر

I. تعاریف بحث‌برانگیز

در معنای دقیق اصطلاح‌شناختی، مفهوم توتالیتاریسم با برآمدن فاشیسم در ایتالیا، برآمدن ناسیونال سوسیالیسم در آلمان، و تثبیت استالینیسم در روسیه همراه بود و در مورد آنها به کار بسته شد. مفهوم توتالیتاریسم که به شکل و حالت خاصّی از دیکتاتوری مدرن مربوط بود که در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ پا گرفت، پس از دگرگونی‌هایی که در پی مرگ استالین (۱۹۵۳) رخ داد روز به روز بحث‌انگیزتر شد. مقایسهٔ رژیم‌های فاشیستی پیشین و نظام‌های کمونیستی در حال تحوّل مسائل تازهٔ بسیاری را از جهت تفسیری و متدولوژی پیش روی محققان قرار داد. این مقایسه را این واقعیّت باز هم پیچیده‌تر کرد که پس از جنگ جهانی دوّم، زمانی که اکثر آثار معیار دربارهٔ توتالیتاریسم انتشار یافتند، این بحث ربط نزدیکی به رویارویی‌های جنگ سرد پیدا کرد. از این رو، بسیاری از منتقدان نیمهٔ قرن بیستم توتالیتاریسم را به عنوان اصطلاحی صرفاً جدلی و ابزار ضد ایدئولوژی رد کردند و آن را اصطلاحی مفید برای تجزیه و تحلیل سیاسی ندانستند.

اگرچه این نقد فزایندهٔ مفهوم توتالیتاریسم به پیکربندی‌های خاص معاصر و نیز تفاوت‌های عمیق میان فاشیسم و کمونیسم اشاره می‌کند، امّا این واقعیّت به قوّت

خود باقی است که دیکتاتوری مدرن در ساخته و پرداخته‌ترین اَشکالش موضوع بسیار مهمّی برای تجزیه و تحلیل تطبیقی است. جستجو برای یافتن ویژگی‌های مشترک و یک نظریهٔ عمومی که بتواند ساختار و عملکرد چنین رژیم‌هایی را توضیح دهد نه تنها سبب تولید مطالب و تفاسیر ارزشمندِ در خور و مناسبی شده است، بلکه در عین حال چشم‌ها را برای دیدن شباهت‌ها و تفاوت‌ها به یکسان بازتر کرده است. این امر منجر به کوشش برای تمیز گذاشتن میان انواع و اقسام توتالیتاریسم شده است، نه این‌که کلاً منجر به لغو خود اندیشهٔ توتالیتاریسم شود. نظریهٔ کمونیستی طبعاً هرگز این اصطلاح را در معنای عامش اختیار نکرده است، بلکه همیشه هدفش توسعهٔ انگارهٔ فاشیسم با اطلاق کلّی آن به دولت‌های غیر کمونیستی و جوامع «سرمایه‌داری» در اشکال گوناگونش بوده است.

سوای این بحث و جدل‌های ایدئولوژیکی و تبلیغاتی، هرگاه که به بحث دربارهٔ توتالیتاریسم در یک تجزیه و تحلیل تطبیقی می‌پردازیم یک سؤال دیگر به نظر مهم می‌آید. آن سؤال این است که آیا ساختار و کارکرد رژیم‌های «توتالیتر» را می‌توان اساساً متفاوت از دیکتاتوری «کلاسیک» یعنی استبداد و جباریت به آن صورتی که از دوران افلاطون و ارسطو تا به‌حال بارها تعریف و باز تعریف شده‌اند دانست؟ بسیاری از تعاریف توتالیتاریسم این واقعیّت را در مرکز توجّه قرار می‌دهند که دیکتاتوریِ مدرن گرایش به مدل افراطی کنترل متمرکز و یکدست همهٔ قلمروهای حیات سیاسی و اجتماعی و فکری دارد. این گرایش در توتالیتاریسم بسی فراتر از حد و حدود آن در رژیم‌های مطلق‌گرا و یکّه‌سالار و خودکامه می‌رود. توتالیتاریسم که پدیده‌ای قرن بیستمی است در وهلهٔ نخست مشروط به امکاناتی دانسته می‌شود که صنعت و تکنولوژی نوین در «عصر توده‌ها» در اختیار رژیم‌ها قرار می‌دهد. سازمان‌های جدید، ارتباطات، و تبلیغات وسایل کنترل همه‌جانبه، بسیج همه‌جانبه، و سازمان دادن وحشت‌آفرینانهٔ زندگی و تفکّر تک تک شهروندان را فراهم می‌آورند به نحوی که در تاریخ سابقه نداشته است.

توتالیتاریسم در مقام نظامی سیاسی ظاهراً فراوردهٔ ملموس بحران‌هایی بود که به دنبال جنگ جهانی اوّل پیش آمد. برآمدن فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم و نیز کمونیسم آشکارا با نتایج سیاسی و اجتماعی ـ اقتصادی جنگ جهانی اوّل و نیز

مواجهات ایدئولوژیکی همراه با آن و پس از آن پیوستگی دارد. در عین حال، همهٔ رژیم‌هایی که به اشکال توتالیتری حکومت تمایل دارند، با رابطهٔ دوپهلویی که با دموکراسی دارند از اشکال قدیمی‌تر مطلق‌گرایی و دیکتاتوری متمایز می‌شوند. چنین رژیم‌هایی در عین این‌که اساساً و اصولاً با نظام پلورالیستی پارلمانتاریسم انتخابی مخالفند، امّا مدّعی شکل والاتری از حکومت مردمی و خلقی و مشروعیت دموکراتیک هستند. آنها این امر را با تأیید توده‌های در صحنه یا صحّه گذاشتن بر اعمال یک «رهبر» یا حزب منحصر به فردی که مدّعی‌اند نمایندهٔ ارادهٔ عمومی در دولت و جامعه است می‌خواهند اثبات کنند و به نمایش بگذارند. اگرچه شرایط تاریخی، چارچوب ملّی و اجتماعی، و مواضع ایدئولوژیکی و اهداف، می‌توانند متفاوت باشند، امّا مخرج مشترک توتالیتاریسم‌ها را باید در شیوه‌ها و اِعمال حاکمیت و تکنیک‌های سلطه جست.

پیش از هر چیز، رژیم‌های توتالیتری حق حیات برای احزاب و گروه‌های سیاسی رقیب قائل نیستند و به آزادی فردی نیز اعتقادی ندارند؛ تحمّل بخش‌های خودمختار در زندگی و فرهنگ با ذات توتالیتاریسم تناقض دارد. در عین این‌که روساخت ایدئولوژیکی ممکن است قصد رسیدن به شکل والاتر و قطعی‌تری از آزادی برای همه داشته باشد، امّا پیامدهای عملی آن الغای آزادی‌های شخصی و نفی همهٔ فعالیّت‌های خارج از چارچوب دولت و رژیم است. افراد و گروه‌ها باید در یک نظام اجباری بسته که بر حسب نظم آتی دولت و جامعه تعریف شده است گرد هم آیند و با حس ایدئولوژیک انجام مأموریت برای ملتی بزرگ‌تر، نژادی بهتر و طبقه‌ای مسلّط بسیج شوند. این امر ناشی از این است که در توتالیتاریسم حکومت در انحصار مطلق یک حزب، یک دار و دستهٔ سیاسی، یا یک «رهبر» است. این حاکمان برتر که به خود آرایهٔ خطاناپذیری می‌بندند خواستار نوعی ستایش شبه مذهبی از سوی توده‌ها هستند؛ حزب ــ یا «رهبر» ــ همیشه بر حق است و نشانهٔ اعتقاد تازه‌ای به اجماع مطلق، و یکسانی محض رهبری و توده‌هاست.

تعریف نوع آرمانی توتالیتاریسم البتّه چیزی جز چارچوبی برای تجزیه و تحلیل دقیق‌تر و انضمامی عرضه نمی‌کند؛ امّا این امر در مورد همهٔ مفاهیم در علوم اجتماعی و سیاسی کلاً صادق است. سه شاخص عمده هست که با این سه شاخص

می‌توان تشابهات و تفاوت‌های میان دیکتاتوری‌های توتالیتری را سنجید: این‌که چگونه به قدرت می‌رسند، این‌که چگونه خود را تفسیر می‌کنند، و این‌که چگونه در قیاس با سایر دیکتاتوری‌های گذرا یا متحوّل‌شونده تحوّل پیدا می‌کنند.

در مورد سؤال نخست، تمایزی میان کسب قدرت از طرق شبه قانونی (فاشیست) و از طرق انقلابی (کمونیست) وجود دارد؛ با این همه در تمامی موارد نوعی شیوهٔ شورشی و کودتایی برای تکمیل فرایند قبضه کردن قدرت در کار است، البتّه با حساب این که درجه و شکل پرده‌پوشی و قانونی جلوه دادن فرق می‌کند. در مورد سؤال دوّم، موقعیّت به‌عکس می‌شود: تفسیر از خود فاشیست‌ها و نازی‌ها عمدتاً بر توتالیتاریسم صحّه می‌گذارد، حال آن‌که ایدئولوژی کمونیستی متمایل به اجتناب از اصطلاح‌شناسی توتالیتری در توجیه ادّعای خود برای در دست داشتن انحصاری قدرت است؛ امّا پس از آن‌که استالین موفق شد حکومت حزبی با رهبری فردی را جا بیندازد، دیگر این تمایز اهمیّتش را از دست داد. سؤال سوم آشکارا مسائل اصلی را مطرح می‌کند. حتی فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم مراحل مختلفی از تحوّل را پشت سر گذاشتند، و نسخهٔ ایتالیایی تقریباً دو برابر دوام آورد؛ با این همه هر دو پیش از رسیدن به نقطهٔ کمال خود با تحمّل شکست نظامی از نیروهای خارجی و کشته شدن رهبرانشان کارشان به پایان آمد. از سوی دیگر، رژیم استالین یک مرحلهٔ مهم در فرایندی طولانی‌تر بود؛ پس از ۱۹۵۳، پیروی از «رهبر» دوباره جای به حکومت تک‌حزبی داد.

از چنین ملاحظاتی اهمیّت درجهٔ اوّل رابطهٔ رهبر ـ حزب در تعیین نوع دیکتاتوری کاملاً آشکار می‌شود. علاوه بر این، هر تعریف و کاربرد مفهوم توتالیتاریسم بستگی به این دارد که در کدام چارچوب ارجاعی تاریخی به کار گرفته می‌شود. از این جنبه و جهت، سه گروه تفسیر اصلی باید مورد توجّه قرار گیرند. تفسیر اوّل، توتالیتاریسم را منحصر به دورهٔ ۱۹۲۲ تا ۱۹۵۳ می‌داند، یعنی از قدرت گرفتن موسولینی تا مرگ استالین. مکتب فکری دیگری بر خصلت فاشیستی توتالیتاریسم تأکید می‌کند و در نتیجه یا آن را محدود به «دورهٔ فاشیستی» مابین دو جنگ می‌کند، یا آن را به تمام گرایش‌های «فاشیستی» و دیکتاتوری‌های دست راستی پیش یا پس از جنگ تسرّی می‌دهد. به یک معنای متوسّع‌تر، توتالیتاریسم

گرایشی ذاتی در تمام دولت‌های مدرن دانسته می‌شود که هدفشان ادارهٔ کمال‌گرایانهٔ بحران‌های اقتصادی ـ اجتماعی است و این دولت‌ها از طریق به انحصار درآوردن ایدئولوژیکی و سیاسیِ قدرت تکوین می‌یابند، چه به نام تک راه حل سرمایه‌دارانه باشد، چه به نام تک راه حل سوسیالیستی. این تفسیر آخر به نظر برای تجزیه و تحلیل تطبیقی مناسب‌تر می‌آید و در پی یافتن خصلت‌های مشترک در به‌کارگیری و تقدیس قدرت است.

سیاست توتالیتری را واقعاً می‌توان به سندرومی از خصلت‌های مبتنی بر چهار استدلال که ساختار اجتماعی ـ سیاسی و توجیه ایدئولوژیکی یک نظام را مشخص می‌کنند فروکاست: (۱) یک ایدئولوژیِ رسمیِ منحصر به فرد و جامع‌الادّعا مبتنی بر ردّ رادیکالی برخی جنبه‌های گذشته و ادّعاهای هزاره‌ای برای آینده؛ (۲) جنبش توده‌ای متمرکز واحد که مدّعی برابری بی‌طبقه امّا سازمان‌یافته به صورت حزب واحد انحصاری سلسله مراتبی تحت رهبری اقتدارگرا است؛ (۳) کنترل کامل وسایل ارتباطی و قوای قهریّه؛ و (۴) هدایت بوروکراتیک اقتصاد و روابط اجتماعی از طریق کنترل دولتی یا اجتماعی کردن. در عین این‌که یک دیدگاه کاملاً متفاوت از سیاست توتالیتری دیگر به افسانهٔ حکومت یکپارچهٔ فارغ از کشمکش پایبند نیست، امّا تمایز میان دیکتاتوری مدرن و دیکتاتوری «کلاسیک» همچنان بارز و آشکار است: ایدئولوژی مطلق انحصاری، وحشت‌آفرینیِ قانونی که توجیهش نویدهای هزاره‌ای است، کنترل دولت و جامعه با زور، شکل دادن به «انسان نوین» که از دل این نظم کامل بیرون خواهد آمد، نفی تضادهای بعدی و بیشتر و سرکوب اپوزیسیون و هرگونه مخالفت و اعتراض در جهت حفظ وحدت ایدئولوژیکی ـ سیاسی و کارآیی تکنولوژیکی، و معادل قرار دادن غیر عقلانی رهبری اولیگارشیک با منافع «کل خلق» یا طبقهٔ کارگر و دهقان.

II. تکوین و تحوّل تاریخی ـ سیاسی

منشأ و مراحل اصلی اندیشهٔ توتالیتاریسم انعکاس‌دهندهٔ مسائل و مشکلات تفسیر و بحث‌ها در اطراف کاربرد این اصطلاح در علوم اجتماعی، تاریخ، و فلسفه هستند. از همان آغاز، مفهوم دولت و رژیم توتالیتری برای فاشیسم اساسی بود و هنوز هم

هست، درحالی‌که انتقال و کاربرد آن در مورد نظام‌های کمونیستی، یعنی قیاس توتالیتاریسم چپ‌گرا و راست‌گرا مسائل عدیده‌ای را پیش می‌آورد. این اصطلاح پیشتر بسیار بندرت و با حالتی ابهام‌آمیز به کار می‌رفت: «جنگ توتال یا تمام‌عیار» از دورهٔ انقلاب فرانسه (روبسپیر) تا جنگ جهانی اوّل (لودندورف) تا جنگ جهانی دوّم (گوبلز) در رادیکال‌ترین شکلش دلالت بر احضار به خدمت همگانی داشت؛ هگل و آدام مولر هم واژهٔ «توتالیتت» را به اندیشهٔ دولت نسبت می‌دادند؛ «انقلاب توتال یا تمام‌عیار» هم‌گاهی در نوشته‌های مارکس و لاسال پیدا می‌شود.

امّا فاشیسم ایتالیایی برای نخستین بار اینگونه انگاره‌های عامِ باصطلاح سیستماتیک «توتالیتاریو» (totalitario) یا «توتالیتاریتا» (totalitarietà) را دگرگون ساخت که منظور از آنها توصیف و پیشگویی پدیدهٔ سیاسی از بیخ و بن تازه‌ای بود: وحدت نظر و عمل، سازمان و رضایت در دولت و جامعه به یکسان. این موسولینی بود که بار نخست (و بعدها مکرراً) این اندیشه را به این معنا در مورد دولت فاشیستی در یک سخنرانی در ۲۸ اکتبر ۱۹۲۵ به کارگرفت: «همه چیز در دولت، نه چیزی بیرون از دولت، نه چیزی علیه دولت.[1]» امّا این فرمول چیزی بیش از صرف دولت‌سالاری افراطی بود؛ در همان زمان، موسولینی و سایر سرکردگان فاشیست از «ارادهٔ توتالیتری خشن» خود و «برنامه توتالیتری انقلاب ما» سخن گفتند.

معنای این واژگان اولیهٔ فاشیستی فراتر از هر چیز شیوهٔ سیاسی خشونت، عزم جزم، عمل مطلق و بی‌قید و شرط، تقاضاهای رادیکال، و عدم تساهل و تسامح بود. جنبهٔ دوگانهٔ این اندیشهٔ توتالیتاریسم در اینجا به وضوح قابل مشاهده است، چنان که بعداً در مجاری و بسترهای غیر ایتالیایی هم مشاهده شد: مسئله نه فقط قدرت کامل و مطلق، بلکه نوعی تحرّک سیاسی مبتنی بر تصمیم دیکتاتورمآبانه و عمل پیگیرانه، به عنوان تجلّی و تثبیت قدرت نامحدود بود. هر دو جنبه، دولت‌سالاری توتالیتری (آنگونه که وزیر ـ فیلسوف هگلی موسولینی، جنتیله، جزم‌اندیشانه بیان می‌کرد) و فعالیّت سیاسی توتالیتری (که منجر به سیاست‌های امپریالیستی و نهایتاً حتی رادیکالیسم نژادپرستانه می‌شد) در مفهوم سیاست توتالیتری حاضر هستند.

---

1. Tutto nello stato , niente al di fuori dello stato , nulla contro lo stato.

ناسیونال سوسیالیسم آلمانی، اگرچه در شرایط ملّی متفاوت، تلفیق مشابهی از همین عناصر انقلابی مطلق‌گرایی دولتی و مطلق‌گرایی رادیکالی را بروز داد. امّا اگرچه رژیم هیتلر نوعی دیکتاتوری را متحقّق ساخت که پیامدهای فوق‌العاده وخیمی داشت، امّا توضیح و تشریح فلسفی اندیشهٔ توتالیتاریسم و استفادهٔ شعاری از آن در حیطهٔ فاشیست‌های ایتالیایی باقی ماند، چه در عطف توجّه به معنای دولت‌سالارانهٔ نهادیِ آن و چه (پس از ۱۹۳۳ و تحت تأثیر پیروزی ناسیونال سوسیالیسم در آلمان) در عطف توجّه به معنای انقلابی-رادیکال پویای این مفهوم. بر نقش رهبری‌کنندهٔ حزب در مقام یک «جنبش»، تداوم انقلابی که هرگز کامل نمی‌شد امّا در واقع همیشگی بود، در برابر ساختار سنّتی حزب ـ دولت تأکید می‌شد.

از سوی دیگر، چون اصطلاح «توتالیتاریسم» را ناظران منتقد از همان اوایل (۱۹۲۸) هم در مورد فاشیسم و هم در مورد کمونیسم به کار گرفتند، استفادهٔ تطبیقی از آن را نمی‌توان صرفاً محصول جنگ سرد پس از ۱۹۴۵ دانست، آنگونه که برخی از منتقدان این اصطلاح گفته‌اند. باید میان استفادهٔ منفی از این اصطلاح توسط تحلیلگران لیبرال (نظیر جی. ایچ. ساباین، ۱۹۳۷) و استفادهٔ مثبت از آن توسط جنبش‌ها یا نظام‌های سیاسی توتالیتر (مؤکّدتر از همه، فاشیسم ایتالیایی و ناسیونال سوسیالیسم آلمانی عمدتاً در طول سال‌های نخست رایش سوم) تمیز گذاشت (البتّه خود هیتلر واژهٔ «اتوریتر» (autoritär) را ترجیح می‌داد). کمونیست‌ها پدیدهٔ توتالیتاریسم را به رویارویی نظام‌های انقلابی و ضد انقلابی تقلیل دادند. در مقابل، نظریّهٔ فاشیستی توتالیتری هرگز دولت اتحاد شوروی را به عنوان دولتی توتالیتری به رسمیت نشناخت، بلکه آن را دیکتاتوری طبقاتی خواند که در تقابل کاملی با اندیشهٔ فاشیستی جامعهٔ متّحد بی‌طبقه بود.

در آلمان، در تمایز با ایتالیا، اندیشهٔ «دولت توتال» پیش از به قدرت رسیدن نازی‌ها (و حتی خارج از حزب نازی) توسط حقوقدانان و نظریّه‌پردازان سیاسی نظیر کارل اشمیت پرورانده شد؛ این نظریّه‌پردازی پیامد ضد لیبرالی و ضد پلورالیستی دموکراسی پارلمانی‌ای بود که گرفتار بحران بود، یعنی جمهوری وایمار. در دورهٔ بسیار حیاتی سال‌های ۱۹۳۲ ـ ۱۹۳۳ این مفهومِ دولت نیرومند یکّه‌سالار در مورد

واقعیّت جدید رژیم هیتلری به کار گرفته شد. امّا دقیقاً به همین دلیل، پس از نوشته‌های فراوان اوّلیه در مورد دولت توتال، هرگز این آموزه (مانند فاشیسم) تبدیل به آموزهٔ رسمی نشد. برخی سردمداران دولت مطلقه حتی در معرض این سوءظن قرار گرفتند که پویایی انقلابی و نژادگرایانهٔ ناسیونال سوسیالیسم را نقض می‌کنند.

از سوی دیگر، ساختار و سیاست رایش سوّم، به نحوی بی‌سابقه و بر خلاف دیکتاتوری‌های سابق، به اندیشهٔ سازمان، قدرت، و ایدئولوژی توتالیتری وابسته بود. در واقع، از زمان تفوّق دولت اس. اس. بر دولت سنّتی و نظام حقوقی، رژیم زمان جنگْ ناسیونال سوسیالیسم با سیاست و خط مشی تحرّک و توسعه، تعقیب و آزار، وحشت‌آفرینی، و پاکسازی قومی، و سیاست اعلام شد. «جنگ تمام‌عیار» تا نهایت حد ممکن توتالیتری شد، اگرچه نتیجهٔ کار پدید آمدن آشوبی هدایت‌شده بود. معلوم شد نظم و کارآیی توتالیتری شامل نظامی از تصمیم‌گیری‌های خودسرانهٔ دلبخواهی و دوگانگی حزب ـ دولت تحت ارادهٔ مطلق و یگانهٔ «رهبر» است. امّا اگر اندیشهٔ نظم یکّه‌سالارانهٔ نظام توتالیتری «رهبری» به واقعیّات هیچ ربطی نداشت، باز در مقام اصل حاکم بر تجدید سازمان دولت و جامعهْ واقعی بود. با اطّلاعاتی که ما امروزه از دولت آشفته و سرهم‌بندی شدهٔ رایش سوم داریم، باز انگیزهٔ اصلی آن برای حرکت در جهت سازمان و تحرّک توتالیتری مناسب‌ترین نقطهٔ شروع برای تحلیل ناسیونال سوسیالیسم به نظر می‌رسد.

آیا این اصل «رهبری» پس از تجزیه و تحلیل انتقادی نظام استالینیستی به قوّت خود باقی می‌ماند و صادق است؟ نظریّهٔ کمونیستی هرگز از اصطلاح‌شناسی توتالیتاریسم برای توضیح یا مشروعیت بخشیدن به حکومت دیکتاتور یا دیکتاتوریِ باصطلاح پرولتاریا استفاده نکرد. امّا اندیشهٔ نمایندگی، شکل کامل‌تر و حقیقی‌تری از دموکراسی، که گاه حتی هیتلر مدّعی‌اش می‌شد، به خودی خود خصلت توتالیتری یک جنبش یا نظام سیاسی را نقض نمی‌کند. در واقع تفاوت توتالیتاریسم با اَشکال پیشین دیکتاتوری در توانایی آن برای استفاده از فرمول‌ها یا جعلیّات دموکراتیک است، در عین این‌که از تمام امکانات ارتباطی مدرن و تکنولوژی برای به دست آوردن رضایت یا اطاعت توده‌ها استفاده می‌کند. امّا پایهٔ شبه دموکراتیک نظام‌های توتالیتری را نباید با واقعیّت به اشتباه گرفت، چنان‌که هم

منتقدان محافظه‌کار و هم مدافعان نظام‌های کمونیستی و فاشیستی کرده‌اند. منتقدان محافظه‌کار، توتالیتاریسم را صرفاً پیامد دموکراسی معرفی می‌کنند و مدافعان نظام های کمونیستی و فاشیستی کیفیّت «دموکراتیک» همه‌پرسی و ابراز احساسات توده‌ای را ستایش می‌کنند. این واقعیّت که گروه و دار و دستهٔ حاکم یا رهبر به دنبال مشروعیت بخشیدن به دیکتاتوری فرد از طریق توسّل به حمایت توده‌ها هستند اثبات‌کنندهٔ کیفیّت دموکراتیک رژیم نیست بلکه دلالت بر شکل خاص دیکتاتوری توده‌ای در عصر دموکراتیک دارد. بنابراین طیف متنوع اندیشه‌های توتالیتاریستی فقط مسئله‌ای مربوط به تعریف نیست، بلکه بستگی به این سؤال هم دارد که آیا توتالیتاریسم محدود به نظام‌هایی است که خود می‌گویند که توتالیتری هستند، یا این‌که توتالیتاریسم شامل حال نظام‌های دیکتاتوری دیگر با واژگان و جزم‌های دیگر هم می‌شود و توتالیتاریسم ابزار تحلیل انتقادی برای پی بردن به این مسئله است. در مورد نخست، اندیشهٔ توتالیتاریسم چیزی بیش از تکه‌ای عجیب و غریب از یک فلسفهٔ قدرت اغراق‌آمیز نیست که نوعاً مربوط به گرایش ابرمردهای خودخوانده است آن‌گونه که در فاشیسم موسولینی دیده می‌شود، و هیچ ارزش توضیحی در مورد کارکرد نظام فاشیستی ندارد و حتی ارزش توضیحی‌اش در مورد کارکرد رژیم هیتلر از آن هم کمتر است. امّا در مورد دوّم، اندیشهٔ توتالیتاریسم را باید بیشتر بسط داد و ساخته و پرداخته کرد تا بتواند عناصر پایه‌ای ساختار دیکتاتوری مدرن مابعد دموکراتیک را توضیح دهد، آن هم مستقل از تفسیری که خود این رژیم‌ها از خود به عنوان رژیم‌های رادیکال یا پیشرو، دموکراتیک یا انقلابی، چپ یا راست می‌دهند.

III. امکان‌های به کارگیری و اِعمال

اندیشهٔ توتالیتاریسم در مقام مفهومی انتقادی برای مقایسه و تجزیه و تحلیل دیکتاتوری‌های مدرن نمی‌تواند با استفاده از موارد متعدد کاربرد زبانی و معانی تلویحی این واژه تعریف شود. اکثر کوشش‌ها برای روشن ساختن سنخ‌شناسی آن شامل شناخت عناصر اصلی نظام‌های توتالیتری است، امّا این کوشش‌ها به دلیل تناقض میان تحلیل تاریخی و تحلیل سیستماتیک با شکست مواجه شده‌اند. این نقد متوجّه نظریّهٔ مشهور کارل یوت. فردریش و ز. ک. برژینسکی هم شده است:

شکل و صورت خشک آن را می‌توان به آسانی بر این مبنا مورد حمله قرار داد که شواهد تجربی بسیار بارز با طرح آکسیوماتیک آنان نمی‌خواند. آشکارا نمی‌توان دیکتاتوری مدرن را به چند متغیر معدود تقلیل داد. چکیده‌ای از سنخ‌شناسی‌های گوناگون از زیگموند نویمان، فرانتس نویمان، و هانا آرنت گرفته تا رابرت تاکر و لئونارد شاپیرو می‌تواند طیف گسترده‌تری از ویژگی‌ها و متغیّرها برای مقایسهٔ نظام‌هایی به دست دهد که از نظر شرایط تاریخی، فکری، اقتصادی، و اجتماعی با هم تفاوت‌های بسیار دارند. اینگونه سنخ‌شناسی در عین این‌که در سطوح مختلفِ قیاس و مقایسه عمل می‌کند تصویری بسیار پیچیده‌تر و ناواضح‌تر از معادل گرفتن کلّی نظام‌های فاشیستی و کمونیستی به دست می‌دهد. امّا این تنها راه آشتی دادن نظریّهٔ اجتماعی با گواهی‌های تاریخی و نجات دادن مفهوم توتالیتاریسم به عنوان ابزاری مفید از دست دوستان نامنتقد و دشمنان آن، به یکسان، است.

این در وهلهٔ نخست بدین معناست که هیچ تعریف مختصری از توتالیتاریسم نمی‌توان به دست داد که دربرگیرندهٔ مثال اوّلیهٔ این اندیشه، یعنی ایتالیای فاشیست، و هم با هیتلریسم و استالینیسم باشد. در عوض، ویژگی‌های خاصّی را می‌توان به عنوان ویژگی‌های «نوعی» تشخیص داد که البتّه این ویژگی‌ها را بعضاً در سایر دیکتاتوری‌ها هم تشخیص می‌دهیم (در امریکای لاتین، بالکان، اسپانیا، و خصوصاً چین.) مهمترین مشخصه در تمام موارد همان وضعیت و موضع فوق‌العادهٔ «رهبر» است. برآمدن «رهبر» البتّه بستگی به شرایط عمومی دارد که مجالی برای حکومت دیکتاتوری فراهم می‌آورد، امّا خصلت یک نظام توتالیتری بدون وجود اشخاصی نظیر موسولینی، هیتلر، استالین، فرانکو، یا مائو غیر قابل تصوّر است. اینها جزو نیروهای تاریخی مافوق هر عامل دیگر، از جمله ایدئولوژی یا آموزه‌ای هستند که اینان بنا به خواست و ارادهٔ خود به کارشان می‌گیرند؛ این مطلب در مورد استفادهٔ استالین از مارکسیسم هم صادق است، درست بر خلاف کوشش‌هایی که برای متمایز کردن نظام‌های فاشیستی و کمونیستی بر این اساس صورت گرفته است که تفاوت‌های ایدئولوژیکی آنها بسیار عمیق است. بی‌اعتنایی هیتلر به اندیشه‌های بنیادین ناسیونال سوسیالیسم یا نقض آنها یا وارد کردن زورکی کیش «رهبر» به مارکسیسم، نشانه‌های بارزی از نقش مسلّط همه‌جانبهٔ رهبر هستند؛ چنین چیزی در

مورد رابطهٔ رهبر با حزب به ظاهر دارای قدرت تامّه و نیز رابطهٔ رهبر با همهٔ دیگر عوامل قدرت و تأثیرگذاری هم نوعاً صادق است. رهبر یا از طریق تصفیه‌ها یا با تاکتیک تفرقه‌بینداز و حکومت‌کن موقعیّت انحصاری خود را حفظ می‌کند ـ چیزی که موسولینی هرگز نتوانست درست از آن دفاع کند ـ و بدین ترتیب تمام اقتدار از ارادهٔ دلبخواهی رهبر نشأت می‌گیرد، و نه حتی از ارادهٔ تک‌حزبِ بـه‌ظاهر دارای قدرت تامّه.

این مقام و موقع «رهبری» است که درست مثل نظام تک‌حزبی برای هر رژیم توتالیتری اجتناب‌ناپذیر است و ساختار واقعی قدرت را در چنین دیکتاتوری‌هایی معین می‌کند، حال هر وصفی که به اهداف یا آموزه‌های آن نسبت داده شده باشد. در اینجا، بیش از هر جای دیگر، پایهٔ عقلانی مشترک توتالیتری بر هر تمایزی که میان رژیم‌های چپ و راست، پیشرو و ارتجاعی قائل شویم فائق می‌آید. در واقع می‌توان نتیجه گرفت که خصلت توتالیتری که به ما اجازه می‌دهد مقایسه‌ای در مورد رژیم های متفاوت بکنیم بستگی به مجموعهٔ نیروهایی دارد که در آن رهبر بر حزب و ایدئولوژی تفوّق پیدا می‌کند؛ در نتیجه، دیکتاتوری لنینیستی یا مابعد استالینیستی را باید با اصطلاحات خاص‌تری تعریف کرد.

همین مطلب در مورد قدرت نامحدود رهبر در برابر دولت و قانون صادق است. این مطلب توضیح‌دهندهٔ همزیستی نوعی اَعمال کاملاً دلبخواهی با تداوم مدیریتی و قانونی است، که سبب به وجود آمدن «حکومت دوگانه» (ای. فرانکل) می‌شود که در آن نظم و آشوب، ثبات و انقلاب یک زوج را تشکیل مـی‌دهند. در واقـع، ایـن دوگانگی فقط برای این تحمّل می‌شود که نوعی پوشش شبه قانونی بـرای اعـمال اختیاری و دلبخواهی فراهم می‌آورد، بی‌آن‌که هیچ امنیّت قانونی یا پیش‌بینی‌پذیری خارج از ارادهٔ رهبر وجود داشته باشد. چنین چیزی آشکارا در مورد رژیم‌های هیتلر و استالین به چشم می‌آمد و فقط تفاوت‌های سطحی در مورد این‌که بیشتر شبه قانونی (سنّت آلمانی) یا شبه انقلابی باشند وجود داشت؛ و باز موسولینی، بـا ایـن‌که در همین خط حرکت می‌کرد و علی‌رغم رژیمش، در برابر بقایای رژیم پادشاهی و کلیسا در ایتالیا توفیق کمتری داشت.

ویـژگی مـهمّ دیگـری کـه نـظام‌های تـوتالیتری را از سـایر اشکـال قـدیمی‌تر

دیکتاتوری متمایز می‌کند میزان کنترل بر زندگی فردی و شخصی در این نظام‌هاست که فرد را تابع «اخلاق جدیدی» می‌کنند که به رفتار جمعی نسبت داده می‌شود. رژیم کاملاً به شکل علنی می‌خواهد که تمام قلمروهای زندگی را سیاسی یا سیاست‌زده کند، و توفیق آن در عملی کردن این بخش از کنترل توتالیتری آشکار می‌سازد که رژیم تا چه میزان قادر است ادّعای خود در مورد ادغام دولت و جامعه، حزب و مردم، فرد و جمع را در یک واحدِ تامّ و تمام متحقّق کند. در اینجاست که ایدئولوژی به سمت عملکرد اصلی‌اش رانده می‌شود: توجیه یا حتی تجلیل نقض و زیر پا گذاشتن قوانین موجود و اخلاقیات به نفع هدف‌های والاتر ملّی یا نژادی، یا آرمان‌های اجتماعی و طبقاتی جامعه، و باز در معنای جامعیّت اهداف و وسایل که ایثار فردی می‌طلبد و وحشت‌آفرینی و جنایت را به اوج می‌رساند و می‌گوید این به نفع «کلّ» است، همان «کلّی» که ایدئولوژی توتالیتری از آن برمی‌خیزد.

پس تا اینجا روشن شده است که در این زمینه ظاهرِ شبه دموکراتیک چه اهمیّت زیادی برای رژیم‌هایی دارد که مدّعی داشتن رضایت عمومی هستند. برای حفظ افسانهٔ مجعول «ارادهٔ همگانی» که در رژیم تک‌حزبی و تک‌رهبر متجسّم شده است، در مقابلِ این واقعیّت تجربی که افراد و گروه‌های مختلف طبعاً خواستار نمایندگانی در احزاب و عوامل گوناگون قدرت هستند، رژیم توتالیتری نمی‌تواند دیگر به تکنیک‌های حکومت خودکامهٔ قدیمی بسنده کند و روی به صرفاً سرکوب نظامی یا فشار مذهبی بیاورد. فقط با حکومت کردن به نام خلق یا مردم است که دیکتاتوری های مدرن می‌توانند انتظار پشتیبانی کم و بیش داوطلبانهٔ توده‌ها را داشته باشند که برای تحرّک و بسیج در سطح گسترده و کارکرد مؤثر رژیم ضروری است. برای رسیدن به این مقصود استفادهٔ گسترده‌ای از تبلیغات مدرن هم می‌شود که عمدتاً تقدیس رهبر و بزرگنمایی او و دادن صفات کاریزماتیک و شبه مذهبی به او در کانون اینگونه تبلیغات است. در میان پیش‌شرط‌های اساسی دیکتاتوری‌های توتالیتری جعل وضعیت شبه دموکراتیک قرار دارد، آن هم از طریق گردهمایی‌های وسیع توده‌ای و دیگر فرایندهای احساساتی ارتباطی که در آن فرد مستقیماً به «رهبر» ربط داده می‌شود و «رهبر» نمایندهٔ همهٔ آحاد معرفی می‌شود ــ بی‌آنکه نیازی به عوامل واسطه‌ای مانند پارلمان آزاد یا گروه‌های صاحب نفع باشد: آنچه جعل

می‌شود دموکراسی توده‌ای مستقیم است.

در پایان باید گفت موجّه و مفید بودن مفهوم توتالیتاریسم کاملاً مستقل از سوءاستفاده‌های گهگاهی از این اصطلاح در جهت اهداف جنگ سرد و سایر تبلیغات است. اگر در مورد وجود برخی تفاوت‌های اساسی میان فاشیسم و کمونیسم در قلمرو اهداف ایدئولوژیکی و سیاست اجتماعی تردیدی نیست، امّا در عوض تمیز گذاشتن میان توتالیتاریسم راست و چپ با توجّه به کارکرد عملی نظام های مثلاً هیتلری و استالینی هم کار آسانی نیست؛ در عین حال تشابه شگفت‌انگیزی هم میان ویژگی‌های اصلی این نوع حکومت‌ها وجود دارد. در عین این‌که این رژیم‌ها ظاهراً مسئله‌ای مربوط به گذشته و تاریخ هستند و دیگر تکرار نمی‌شوند، امّا عناصر اصلی اندیشهٔ توتالیتری همچنان در عصر دموکراسی ما، در عصر جنبش‌های توده‌ای و تغییرات عمیق اجتماعی حاضر هستند. این نیروی بالقوه‌ای است که «رهبران» آینده هرگاه که بحران‌های اجتماعی، نیاز عاطفی به امنیّت، اعتقاداتِ ایدئولوژیکی و عطش قدرت بر هم منطبق شوند می‌توانند از قوه به فعل درآورند و در این باور متجلّی سازند که فقط با متمرکز شدن همهٔ نیروها در یک عامل قدرت و با تابع مطلق قرار دادن آزادی فردی نسبت به نویدهای هزاره‌ایِ جنبشی سیاسی و رهبران خداگونهٔ آن می‌توان مشکلات جامعهٔ مدرن را حل کرد. به این ترتیب، اندیشهٔ توتالیتاریسم پدیده‌ای مربوط به گذشته و وابسته به وضعیت منحصر به فرد دورهٔ بین دو جنگ جهانی نیست، بلکه بخشی از فرایند مدرنیزه کردن ملت‌ها و جوامع در عصر دموکراسی توده‌ای، بوروکراسی، و ایدئولوژی‌های شبه مذهبی است.

منابع

A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario* (Turin, 1965). H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd ed. (New York, 1957). J. A. Armstrong, *The Politics of Totalitarianism* (New York, 1961). R. Aron, *Démocratie et totalitarisme* (Paris, 1964). K.D. Bracher, *The German Dictotorship* (New York, 1970); idem, with W. Sauer and G. Schulz, *Die*

nationalsozialistische Machtergreifung (Köln, 1962). Z. K. Brzezinski, *The Permanent Purge* (Cambridge, Mass., 1956); idem, *Ideology and Power in Soviet Politics* (New York, 1962). H. Buchheim, *Totalitäre Herrshaft* (Munich, 1952) N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (London, 1957). W. Ebenstein, *Totalitarianism* (New York, 1962). M. Fainsod, *How Russia is Ruled*, 2nd ed. (Cambridge, Mass., 1963). E. Fraenkel, *The Dual State* (New York, 1941). C.J. Friedrich, ed., *Totalitarianism* (Cambridge, Mass., 1954); idem, with Z.K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2nd ed. (Cambridge, Mass., 1965); idem, "The Changing Theory and Practice of Totalitarianism," *Il Politico*, **33** (1968), 53 ff. D. L. Germino, *The Italian Fascist Party in Power* (Minneapolis, 1959). J. A. Gregor, *The Ideology of Fascism* (New York, 1969). W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (London, 1960). W. Laqueur and G. Mosse, eds. *International Fascism 1920–1945* (New York, 1966). A. G. Meyer, *The Soviet Political System* (New York, 1965). B. Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (New York, 1966). F. L. Neumann, *Behemoth*, 2nd ed. (New York, 1944). S. Neumann, *Permanent Revolution* (New York, 1942). G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York, 1937). L. Schapiro, "The Concept of Totalitarianism," *Survey*, No. 73 (1969), 93 ff.; idem, with J. W. Lewis, "The Roles of the Monolithic Party under the Totalitarian Leader," *China Quarterly*, **40** (1969), 39 ff.; idem, *The Origin of the Communist Autocracy* (London, 1955). B. Seidel and S. Jenker, eds., *Wege der Totalitarismus–Forschung* (Darmstadt, 1968). J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Boston, 1952); idem, *Political Messianism* (New York, 1960). R. C. Tucker, *The Soviet Political Mind* (New York, 1963); idem, "The Dictator and Totalitarianism," *World Politics*, **17** (1965), 555 ff.

محافظه‌کاری

رودولف فیرهاوس

I. مقدمه

۱. استعمال امروزی. به استثنای اسکاندیناوی، انگلستان، و چند کشور مشترک المنافع بریتانیایی، هیچ حزب ملّی عمده‌ای رسماً خود را «محافظه‌کار» ننامیده است. امّا احزاب «راست» سیاسی اغلب «محافظه‌کار» نامیده می‌شوند. علاوه بر این، در جریان گسترش کلی طیف سیاسی به سمت «چپ»، طیف مواضعی هم که «محافظه‌کار» لقب می‌گیرند گسترده‌تر و گسترده‌تر شده است؛ امّا اکنون به نظر ضروری می‌آید که میان مواضع و سیاست‌های محافظه‌کارانه و ارتجاعی تمیزی قائل شویم. در گفتار روزمره از دههٔ ۱۹۶۰، واژهٔ «محافظه‌کار» ظاهراً کاربرد بیشتری از واژه‌های متقابلش، «لیبرال» یا «رادیکال» دارد؛ واژهٔ «محافظه‌کار»، آنگونه که مخالفان اغلب با لحنی انتقادی یا منفی به کارش می‌برند، دلالت بر نگرش و گرایشی دارد که اهمیّت بسیار بیشتری برای حفظ سنّت‌ها و امور پایدار قائل است تا نوآوری و تغییر. محافظه‌کارِ نوعی از دارایی‌های مادی و فرهنگیِ فردی و جمعی دفاع می‌کند، از انقلاب هراس دارد و در برابرش مخالفت می‌کند، و پیشرفت را فقط در معنای تحوّل تدریجی نظام سیاسی موجود می‌پذیرد. همین مسئله باعث می‌شود آنهایی که فکر و احساس محافظه‌کارانه دارند همیشه در موضع دفاعی قرار بگیرند و

از این موضع یا به بدبینی فرهنگی در غلتند یا مجبور شوند نشان دهند که محافظه‌کاریِ «اصیل» و «حقیقی» واقعاً خصومتی با تغییر ندارد، بلکه این نوع محافظه‌کاری برای پایداری و ثبات جامعه ضروری است و وابستگی عمیقی به حفظ تداوم دارد.

۲. ریشه‌شناسی واژهٔ محافظه‌کاری. در زبان لاتین conservare به معنای محافظت، حفظ و نگهداری است؛ اسم فاعل آن conservator مترادف اسامی ذات custos و servator است. درست مثل واژهٔ یونانی söter (منجی) که کیش حاکمان هلنیستی آن را از قلمرو دین اختیار کرد، conservator را هم رومی‌ها در آغاز دورهٔ آوگوستوسی به کار گرفتند (در مقام لقبی هم برای یوپیتر و هم برای قیصر). آوگوستوس همان رمولوس تازه بود، حافظ mos maiorum و pater patriae، که سنا به او لقب Parenti Cons (ervatori) Suo داد که بر سکّه‌ها ضرب می‌کردند.

در مسیحیت، conservator در برخی موارد همراه با اسم خاص «منجی» (Salvator) می‌آید. از قرن سیزدهم، با پذیرش قانون رومی، conservator، در شمال کوه‌های آلپ، بدل به واژه‌ای قضایی و اداری شد که به کارگزار امپراتور، پادشاه، یا کلیسا اطلاق می‌شد که وظیفه‌اش حفظ یا بازگرداندن حقوق بود؛ در انگلستان conservatorها اسلاف «قاضیان صلح» بودند. در فرانسه conservator از حدود ۱۴۰۰ تا پایان قرن هجدهم به معنای «مقامی مسئولِ حراست و حفظ برخی حقوق، و برخی اموال عمومی» به کار می‌رفت.

استعمال سیاسی واژهٔ محافظه‌کار (conservative) برگرفته از واژهٔ فرانسوی conservateur است و در این معنا تازه پس از انقلاب فرانسه و آن هم با احتیاط زیاد به کار برده شد. ادموند برک در کتاب ***تأملاتی درباره انقلاب در فرانسه*** (۱۷۹۰) از فعل "to conserve" استفاده کرد، حال آن‌که مترجم آلمانی کتاب او، فریدریش گنتس، بعدها از "tendency to conserve" سخن به میان آورد. در فرانسه conservateur در معنای ملایمت، میانه‌روی و نگهداری، می‌تواند در وهلهٔ نخست idées libérales را هم به ذهن متبادر کند. این واژه را در این معنا افرادی از جمله مادام دو استال (۱۷۹۸) و ناپلئون (در ۱۹ برومر ۱۷۹۹) به کار بردند: «اندیشه‌های محافظه‌کارانه، حامیانه، و لیبرالی، پس از تفرّق دسته‌هایی که شوراها را سرکوب می‌کردند، شأن

خود را بازیافته‌اند». معنای سیاسی مدرن محافظه‌کار، یعنی «شخصی که هوادار ابقای نظم سیاسی و اجتماعی مستقر است» از نام هفته‌نامه‌ای برگرفته شد که شاتوبریان از ۱۸۱۸ به بعد منتشر می‌کرد. نام این نشریه *Le Conservateur* بود. (Le Conservateur از دین، پادشاه، آزادی، منشور قانون اساسی، و افراد محترم و وفادار به حکومت حمایت خواهد کرد). "conservateur" هرگز نام رسمی هیچ حزبی در فرانسه نشد.

معنای ضمنیِ سیاسیِ خاص واژهٔ انگلیسی "conservative" در دههٔ ۱۸۲۰، به همان معنایی که در فرانسه به کار می‌رفت، شکل نهایی به خودش گرفت. در ۱۸۲۷، ولینگتون از "parti conservateur" انگلستان انتظار داشت که همه نیروهای سرسپرده به حفظ امتیازات پادشاهی و اشرافی را در مقابل تقاضای رادیکالی متّحد کند. در مبارزات بر سر نسخهٔ نهایی «لایحهٔ اصلاحات» پس از ۱۸۳۰، "conservative" عموماً به معنای «محلی و قانونی» و در تقابل با «آنارشیک و رادیکال» فهمیده می‌شد. در مقام نام حزب و در مقام بیان درکی متمایز از سیاست‌هایش، «حزب محافظه‌کار» نخستین بار همراه با «حزب توری» (Tory Party) مطرح شد، اگرچه معنای آن همچنان محل بحث و جدل بود. در واقع، سر رابرت پیل بود که معنای مشخصی را بر این واژه بارکرد که هنوز هم تا به امروز معتبر شمرده می‌شود: دفاع از قانون و نظم، همراه با آمادگی و اشتیاق برای اصلاح هر نهادی که واقعاً نیازمند اصلاح است، امّا با گام‌های تدریجی و حساب شده.

II. محافظه‌کاری غیر ایدئولوژیک

در همهٔ زمان‌ها و در همهٔ جوامع، همیشه هستند افرادی ــ و نه تنها افراد وابسته به «نظام» ــ که خواهان تداوم نظام‌های ارزشی‌ای هستند که با آن بار آمده‌اند و محیطی که در آن رشد کرده‌اند. آنها دقیقاً به همان اندازه که از گسستن از آشنا هراس دارند و یقین امر شناخته شده را بر خطر نوآوری ترجیح می‌دهند، شیوهٔ سنّتی زندگی به نظرشان واجب الحرمت و مقدّس، و به مخاطره انداختن آن کفرآمیز می‌آید. محافظه‌کاران بسی بیش از کسانی که خود را لیبرال، دموکرات، پیشرو، یا سوسیالیست می‌دانند و تصوّرکم و بیش آگاهانه‌ای از آنچه باید باشد دارند،

خودشان را در چارچوب نظام های ارزشی و الگوهای رفتاری سنّتی می‌بینند، نظام‌ها و الگوهایی که باید مسلّم گرفته شوند نه این‌که محل تأمل و تفکّر باشند؛ خصلت ایدئولوژیکی چنین نگاهی غالباً مورد انکار قرار می‌گیرد. در واقع، در ایدئولوژی محافظه‌کاران و نگاهشان به زندگی تقریباً تفاوتی میان فهم ماهیّت دین، اخلاق، اخلاق روزمره، فلسفه، سیاست، و فهم امروزین از آنها وجود ندارد. محافظه‌کاران بر تجربهٔ فردی و جمعیِ زیستن بنا بر برتری سن و سال، بر تحول تاریخی که در قیاس با فرایند رشد بیولوژیکی فهم می‌شود، بر نظمی که با فکر و اندیشه ساخته نمی‌شود، بلکه از طرف طبیعت تحمیل می‌شود، و بر اقتدار اشخاص و نهادهایی تکیه می‌کنند که در نظرشان مشروعیت آنها بدیهی است و نیازی به بررسی انتقادی ندارد. ذهنیّت محافظه‌کارانه تقریباً امری «طبیعی» است، و فراتر از همه در گروه‌های اجتماعی تثبیت شده: در میان نمایندگان و مقامات نهادهای سنّتی، و نیز در میان بخش‌های نسبتاً پایدار جامعه، چه از نظر محلّی و چه از نظر حرفه‌ای (کشاورزان، صنعتگران). ذهنیّت محافظه‌کارانه همچنین زمانی پا می‌گیرد که تغییر طبقهٔ اجتماعی رو به بالا در عمل موفّق از آب در می‌آید یا زمانی که، به دنبال مخالفت ابتدایی، در افراد آمادگی زیادی پدید می‌آید که خود را با مرتبه و موقعیّتی که پیدا کرده‌اند و با تجربهٔ خانوادگی، شغلی، یا گروه اجتماعی‌شان مرتبط کنند و وفق دهند.

معیارهای ارزش و سلیقهٔ مرتبط با این ذهنیّت متکی است بر داوری‌های پیش‌پنداشته، «آزموده و اثبات شده»، و طبیعتاً با این حساب مقام والاتری به آن دسته از ارزش‌های «ازلی و ابدی» داده می‌شود که بنابر فرض از موج‌ها و مُدهای گذرا حسابشان جداست. عقلانیّت، عقل گرایی، و نقد در واقع با این حساب که تجریداتی بیش نیستند رد می‌شوند، امّا قطب‌های مقابلشان هم بهمچنین: شور و شیدایی، ترک نفس سرخوشانه، و کناره‌جویی عارفانه. در مقابل اینها، ذهنیّت محافظه‌کارانه مدّعی می‌شود که واقع‌بین و «عمل‌گرا» است، و خود را با الگوی سالمی وفق می‌دهد که به گمانش کامل است. بنابراین، واکنش چنین ذهنیّتی به حال حاضر غالباً دفاعی یا گزینشی است، برخی گرایش‌ها را مخرّب می‌خواند و رد می‌کند و برخی دیگر را سازنده و عمیق و سالم می‌داند و تأیید می‌کند.

این ذهنیّت «سنتی» تا زمانی که در مواجهه با تغییر یا حمله‌ای بر حقوق و منافعش تحریک نشود، نهفته می‌ماند. امّا به محض مواجهه با چنین چیزهایی، محافظه‌کاران تقریباً همیشه دست به مخالفت می‌زنند و از خود واکنش نشان می‌دهند.

از این ذهنیّت، اَشکالی از رفتار اجتماعی زاده می‌شود که عامل تعیین‌کننده در آنها ثبات خانوادگی، محلّی، اجتماعی، و به رسمیّت شناختن تمایزات درون ـ جامعگی است. دایرهٔ ازدواج‌ها نسبتاً تنگ نگه داشته می‌شود، از تفاوت ایمان و آموزش بندرت چشم‌پوشی می‌شود، عادات محلّی و اخلاق تثبیت شدهٔ طبقه‌ای سخت مورد توجه قرار می‌گیرد، و اهمیّت زیادی به اقتدار والدین و حق معلم برای تصحیح رفتار بچه‌ها داده می‌شود. گروه‌های خانوادگی و ناحیه‌ایِ سازمان‌یافته براساس رسته، چارچوب درونی رفتار اجتماعی محافظه‌کارانه است، و بنابراین فردگرایی به همان اندازهٔ جمع‌گراییِ مساوات‌طلبانه مورد سوءظن است؛ مفهوم آزادی همگانی به همان اندازهٔ مفهوم برابری همگانی غیرقابل فهم است. کلیسا و فرامینش در مقام عوامل و نیروهای اجتماعی مورد تأیید و دفاع قرار می‌گیرند؛ و معیارهای رفتاری و اخلاقی نسل‌های پیشین همچنان در حکم قانون هستند. تبار اجتماعی، اعتباری بیش از مقام و موقعیّت اکتسابی دارد؛ ثروت موروثی ارزشی بیش از دارایی اکتسابی دارد؛ به استعدادهای فطری اهمیت بیشتری داده می‌شود تا استعدادهای کسب شده در محیط و مشروط به آن. رفتار اجتماعی محافظه‌کارانه در درون ساختار نظم طبقاتی و نظم سلسله مراتبی از پیش پنداشتهٔ حاکم بر کل جامعه انجام می‌گیرد، و حقوق معتبر و مقام بالاتری که مشروعیتش سرچشمه گرفته از مقامش است (و نه برآمده از رأی مردم و به شکل دموکراتیک) از این ساختار و نظم محافظت می‌کنند.

محافظه‌کاران وقتی که در موضع دفاعی قرار می‌گیرند، عمل اجتماعی‌شان براحتی تبدیل به ایدئولوژی می‌شود و بنابراین، حالت اجتماعی‌شان حالت تکریم آگاهانهٔ نظم پیشین را، در مخالفت با «تجزیه» و «تخریب» فعلی جامعه، به خود می‌گیرد. جنبه‌هایی از این نوع نگرش را هنوز هم همه جا می‌توان مشاهده کرد، حتّی در جوامع مساوات طلب امروزی.

ذهنیّت محافظه‌کاران در اندیشه و عمل اقتصادی در وابستگی‌ای که به شیوه‌های

سنّتی کار و مصرف دارد، در بی میلی‌اش به پذیرش صنعتی شدن و رقابت سرمایه‌دارانه و تقریباً رد آنها، و در تمایلش به پدرسالاری در شیوه‌های کسب و کار نمایان می‌شود. کشاورز، صنعتگر، و تاجر، در این ذهنیّت، انواع اصلی کسانی هستند که کار می‌کنند؛ نگرش محافظه‌کاران به کار غالباً حتّی در جوامع صنعتی محفوظ می‌ماند و غالباً آرمانی می‌شود. اگر در نتیجهٔ تغییراتی در ساختار اقتصادی و عقلانی کردن شیوه‌های تولید، شاخه‌هایی از اقتصاد بناچار در موضع دفاعی قرار گیرند، غالباً احساسات ضد مدرنیستی بروز می‌کند، از جمله تقاضا برای در پیش گرفتن سیاست اقتصادی حمایتی که در آن منافع گروه خاصی چنان در پرده عرضه می‌شود که گویی خیر همگان است؛ حفظ این منافع نه فقط با دلایل اقتصادی، بلکه برای رفاه و خیر جامعه توجیه می‌شود.

ذهنیّت محافظه‌کارانه تمیزی میان جامعه و دولت، اخلاق و سیاست نمی‌گذارد. جامعه با حقوق منتفعان و به دست رهبری کنترل می‌شود که مشروعیتش را از این اسطوره، و ارشدیّت می‌گیرد: بازتابی از آنچه فرض می‌شود نظم معتبر جهانشمول الاهی یا طبیعی است. در درون این نظم، امتیازخواهی درست همان نقش دنبال کردن نفع شخصی را دارد، البتّه تا جایی که بتواند در جامهٔ حق «اکتسابی مشروع» خود را عرضه کند. محافظه‌کاریِ سیاسیِ ساده، انگاره‌های خود از نظم را بدیهی یا آشکارا برگرفته از طبیعت و تاریخ قلمداد می‌کند. این نوع محافظه‌کاری سیاسی اعتقاد به امکان سازمان‌دادن عقلانی شرایط اجتماعی و سیاسی را برای اصلاح آگاهانهٔ آنها نسنجیده و اوتوپیایی قلمداد و رد می‌کند. محافظه‌کاران عموماً اصلاحات را منع نمی‌کنند، امّا بر این باور می‌مانند که انسان اساساً ناکامل است و تفاوت‌هایی طبیعی میان حقوق و تکالیف او وجود دارد، و بنابراین، ضرورت دارد که عده‌ای قلیل رهبری جماعت کثیر را در دست داشته باشند. محافظه‌کاران بنا به غریزه نه تنها اصل حاکمیت دموکراتیک اکثریت را رد می‌کنند، بلکه با حاکمیّت نخبگان فکری و اداری هم مخالفت می‌ورزند. رهبری باید تجلّی شخصی داشته باشد، اگر نه در دست فرد، دست‌کم باید در دست بخش عاقل‌تر و سالم‌تر جامعه (Sanior Pars) باشد؛ بنابراین در عمل، رهبری به دست طبقه‌ای می‌افتد که عادت کرده‌اند رهبر باشند و تجربهٔ رهبری دارند. حاکمان مکلّفند در زندگی طبقاتی که هنوز قوهٔ تشخیص ندارند

مداخله کنند و به زندگی آنها نظم بدهند و هدایتش کنند. وظیفهٔ اصلی قوهٔ مقننه و قوهٔ قضائیه حفاظت از منافع پابرجاست؛ این البتّه شامل همه می‌شود، امّا در واقع فقط به نفع داراهاست و ندارها کنار گذاشته می‌شوند تا فقط چشم به نیکوکاری داراها بدوزند.

III. محافظه‌کاری در مقام اندیشه و ایدئولوژی سیاسی

۱. **محافظه‌کاری ماقبل انقلاب.** در جامعهٔ ماقبل انقلابی، ماقبل صنعتی، و دارای ساختار رسته‌ای، ذهنیّت اجتماعی و سیاسی محافظه‌کارانه چیزی عادی بود. این ذهنیّت بر این فرض استوار بود که قانون گذاشته نمی‌شود، کشف می‌شود، و حاکمیّت با رضایت افراد تحت حاکمیت مشروعیّت نمی‌یابد، بلکه از قانون الاهی است که مشروعیّت می‌گیرد. بنابراین، تغییر در قانون، دین، و ساختار جامعگی با حدّت و شدّت رد می‌شد؛ مبلّغان چنین تغییراتی به جرم بدعت، ارتداد، برآشفتن نظم «طبیعی» و توهین و خیانت به قدرت‌های مستقر گناهکار شناخته می‌شدند. ذهنیّت محافظه‌کارانه مثلاً در استاندارد کردن دولت مشروطهٔ قدیم به وسیلهٔ سیسرون، در آرمانی کردن شیوهٔ کهن زندگی رومی به وسیلهٔ مورخان رومی، و نیز عموماً در درس‌های مثالی تاریخ (historia magistra vitae) مشهود است.

امّا بر مبنای همین دیدگاه‌ها بود که اصلاح طلبان و شورشیان ــ از جملهٔ تیبریوس گراگوس، کولا دی رینتسو، جان ویکلیف، و رهبران جنگ دهقانی آلمان ــ اعتراض‌های خود را با این عنوان توجیه می‌کردند که نوعی «بازگشت» است (رنوواتیو، رستاوراتیو، رفرماتیو، رنسانس). لئوپولد فون رانکه، لوتر را «یکی از بزرگ‌ترین محافظه‌کاران همهٔ اعصار» می‌دانست. انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ به بازگشت قانون سنّتی درست به انگلستان تعبیر می‌شد. تازه پس از آنکه فهم از «انقلاب» تغییر کرد و «انقلاب» تغییری کلّی و عامدانه طبق هنجارهای عقلی معتبر و حقوق طبیعی همگانشمول، حذف سوء استفاده، و راهی برای برآمدن از کودکی خود خواسته دانسته شد، دیگر نمی‌شد آن را «بازگشت» نامید. در عوض، «بازگشت» کوششی شد آگاهانه برای معکوس کردن تغییر انقلابی، و محافظه‌کاری مخالفتی شد آگاهانه با گرایش‌های انقلابی.

گذر از حال و هوای «مقاومت در برابر تغییرِ» مسلّط به مخالفت ارتجاعی و دفاع فعالانه از مواضعِ زیرِ حمله، از سنّت گرایی عادتی به سنت گرایی آگاهانه، صرفاً محصول انقلاب‌های سیاسی نبود، بلکه در مخالفت با نقدها و تغییر در حال و هوای مسلّط اوج گرفت، مثلاً، وارد آوردن اتهامات سوفسطاییانه به پولیس یونانی، نگرش‌های تغییریافته نسبت به اصلاحات کلیسایی قرن شانزدهم، و نیز نسبت به عصر روشنگری.

نخستین ترجمان ستیزه میان مدافعان نظم اجتماعی و کلیسایی سنّتی و مخالفان آنها به شکل یک کشمکش سیاسی حزبی در قرن هفدهم در انگلستان رخ داد؛ این کشمکش کلّ تفکر سیاسی را در اروپا و امریکای شمالی تحت تأثیر قرار داد. در انگلستان، این تأثیر را می‌شد به نهادهای سیاسی (پارلمان، کلیسای دولتی، حقوق عرفی) و عوامل جامعگی (آریستوکراسیِ به هراس افتاده، اعیانِ رو به صعود، و بورژوازیِ قدرتمند از نظر اقتصادی در لندن) نسبت داد. همچنین طیف وسیعی از مواضع سیاسی انگیزهٔ ضروری را فراهم آورد ــ از پدرسالاری فیلمر تا هابز، هوکر، لاک، و میلتون تا رادیکالیسم وینستنلی، که در زمان نبرد میان هواداران سلطنت مطلقهٔ خاندان استیوارت (که پیوند نزدیکی با کلیسای انگلستان داشت) و مخالفان پیوریتن مستقل در پارلمان انگلستان، که چند دهه دوام داشت، به بیان درآمدند. همین فرضیات اساسی سیاسی و ایدئولوژیکی همچنان به اصول آن گروه‌های پارلمانی که در حوالی ۱۶۷۹ با القابشان، «توری‌ها» و «ویگ‌ها»، نامیده می‌شدند، شکل می‌بخشید. امّا بتدریج این احزاب در طول قرن هجدهم درک و برداشت‌های سیاسی‌شان را راهنمای عمل خود ساختند.

سرآغاز و هستهٔ اصلی دفاع سنت‌گرایانه و صورتبندی موضع محافظه‌کارانه شامل ردّ هرگونه نقد بر اصول ایمانی، اعتبار تعالیم کلیسایی، و تأثیر آنها بر حوزهٔ آموزش عرفی بود که روز به روز مستقل‌تر می‌شد. با گسترش دامنهٔ این نقد بر کل فرهنگ سلسله مراتبی و آریستوکراتیک قرن هفدهم و نیز بر نهادهای سنتی رسته‌ای و ناحیه‌ای اروپا، محافظه‌کاری بدل به دیدگاه اجتماعی و سیاسی عالی در مخالفت با نظریّهٔ قرارداد شد، و سلطنت دفاع از قدرت اداری متمرکزش را بر این دیدگاه استوار می‌کرد. نقّادان عصر روشنگری، سیاست‌های اصلاح طلبانهٔ حکومت‌های

پیشرو، و فراتر از همه انقلاب فرانسه، عواملی بودندکه محافظه‌کاری را از سنت‌گرایی صرف به سمت یک ایدئولوژی سیاسی سوق دادند. امّا این تغییر موجب انحلال سنت‌گرایی «ما قبل ایدئولوژیکی» نشد.

محافظه‌کاری هرگز آن اورتودوکسی و وحدت سیستماتیک ژاکوبنیسم، یا رادیکالیسم دموکراتیک، یا حتی لیبرالیسم را پیدا نکرد. تا به دههٔ ۱۹۶۰، محافظه‌کاری همچنان آمیزه‌ای از اندیشه‌های سیاسی است، مسلکی سیاسی که حدود و مرزهایش را بیشتر با آنچه رد می‌کند می‌توان روشن ساخت تا برنامه‌های ایجابی‌اش. برنامه‌های ایجابی محافظه‌کاران اساساً بستگی به میزان پنجه‌افکنی‌ها با آن در هر زمان معین دارد. بنابراین، محافظه‌کاری تفکّری انقلاب ستیز (برک)، خواهشی ضد انقلابی (دومستر) و «انقلابی محافظه‌کارانه» (هوفمانستال) در نظر گرفته می‌شود. حتی زمانی که محافظه‌کاران خود را ضد ایدئولوژیک می‌نامند، همین سوء فهم خودش خصلت‌هایی ایدئولوژیک را به نمایش می‌گذارد. در «عصر ایدئولوژی» محافظه‌کاری هم نتوانسته است از صف‌بندی‌های ایدئولوژیکی بگریزد؛ امّا ایدئولوژی‌های محافظه‌کارانه هنوز هم تقریباً در هیچ نظریّهٔ سیستماتیکی به بیان در نیامده‌اند؛ برای همین، در میان نمایندگان مهمّ محافظه‌کاری سیاسی تعداد دولتمردان اهل عمل بسیار زیاد، و در مقابل تعداد کسانی که تأثیرشان صرفاً از راه نوشته‌هایشان بوده است بسیار اندک است.

۲. **محافظه‌کاران انقلاب ستیز.** در پیش گرفتن سیاستی انقلاب ستیز به هیچ وجه هدف همیشگی اصول سیاسی محافظه‌کارانه نبوده است؛ در اکثر قریب به اتفاق موارد، هدف چنین سیاستی بیشتر سرکوب نیروهایی بوده که، بنا به تشخیص حاکمان، نظم موجود را تهدید می‌کرده‌اند. ابزارهایی که به کار گرفته می‌شدند (و می‌شوند) عبارت بودند از سانسور مطبوعات، وضع قوانین بازدارنده و سرکوبگرانه در مورد تجمّع و اجتماعات، تدابیر امنیّتی، و البتّه در کنار اینها، تعلیم مدرسه‌ای، مواعظ کلیسایی، و تبلیغات مستقیم. چنین سیاستی همیشه می‌تواند متّکی به حمایت کسانی باشد که نظم، امنیّت، و اقتدار زیاد را به دیدهٔ برترین ارزش‌های سیاسی می‌نگرند، حتی اگر این اقتدار ــ با معیارهای دقیق محافظه‌کارانه ــ مشروعیّتی تردیدآمیز داشته باشد. امّا در واقع محافظه‌کاری سیاسی به گونه‌ای

روزافزون از قرن هجدهم به بعد خود را در موقعیتی یافته است که نمی‌توانسته به اقتدار و حاکمیّت مستقر تکیه کند ــ نه فقط در مواردی که این اقتدار و حاکمیّت با ارادهٔ اکثریت مردم قدرت گرفته، بلکه حتی در سلطنت مطلقه ــ چون این اقتدار و حاکمیّت خودش تغییراتی را در شرایط اجتماعی سنتی و نهادهای سیاسی پدید می‌آورد (مثلاً، به تعبیر ژوزف دوّم، «انقلاب از بالا»). با این تضعیف عناصر سنت‌گرایانه در محافظه‌کاری، حامیان ساده دل اقتدار سنّتی دودل و متزلزل شدند، و در مواردی نه چندان اندک این آرزوی غیر واقع‌بینانه را رد کردند که همان فرمانروای قبلی را که با فعالیّت انقلابی بر کنار کرده بود بازگردانند، و بدین ترتیب در عصری دموکراتیک تصویر راهنمای پادشاه را به تصویری از دولت اقتدارگرا، بناپارتیستی، توتالیتر، یا ریاست جمهوری (یعنی عامل اجرایی مقتدر و نیرومند) دگرگون کردند.

سیاست محافظه‌کارانهٔ عملی، چه حکومت‌ها تعقیبش کنند، چه گروه‌های سیاسی و احزاب، به دلیل این‌که معمولاً بنیان ایدئولوژیکی تثبیت شده‌ای ندارد، خود را فوق‌العاده منعطف و انطباق‌پذیر نشان داده است. واقعاً بندرت (مترنیخ!) محافظه‌کاران موضعشان را بر اساس اصول انتزاعی فهم می‌کنند؛ کلاً آنها را می‌توان اشخاصی دانست که سیاستی را مطابق با برخی رهنمودهای محافظه‌کارانه دنبال می‌کنند که در جهت حفظ نفوذ طبقات حاکمی است که موقعیت سیاسی و اجتماعی خود را برای کارکرد مؤثر کشور متبوعشان ضروری می‌دانند (بیسمارک، دیزرئیلی). بر اساس چنین تشخیصی در مورد منافع گروهی و کشوری، و فراتر از همه، منافع روستایی است که احزاب محافظه‌کار بیرحمانه سیاستی یکسویه را دنبال کرده‌اند.

مشکل می‌توان تکوین و تحول اندیشه‌های تازه را در سیاست انقلاب‌ستیزانهٔ حکومت‌ها، گروه‌ها، و احزاب محافظه‌کار، جدای از تلاش آنان برای تطبیق دادن خود با شرایط متغیر اجتماعی، پی گرفت. فلسفهٔ سیاسی محافظه‌کارانه در اصل و اساس از ناراحتی خبر می‌دهد و چیزی را توصیف می‌کند که علی‌الاصول، نظراً الگوی پایداری از جامعه است که، بی کنار گذاشتن تغییر و تحوّل، فقط تغییرات و تحولاتی را مجاز می‌شمارد که در چارچوب تداوم تاریخیِ نظمی هستند که طبیعت اجتماعی انسان معین می‌کند. محافظه‌کاران همیشه در برابر تغییرات اجتماعی و ایدئولوژی‌های سیاسی پیشرو سخت به این الگو چسبیده‌اند. بنابراین، سرعت و

جهت تغییرات و تحوّلاتِ اندیشه‌های محافظه‌کارانه را همیشه عمدتاً نیروهایی معین کرده‌اند که به نظر می‌آمده این تداوم را به مخاطره می‌افکنند. در بیان محافظه‌کاران، تنها گروه‌هایی که از این موضع دفاعی فاصله گرفتند محافظه‌کاران رمانتیک (آ.مولر)، محافظه‌کاران ناسیونالیست «آکسیون فرانسز» (مورا) و نومحافظه‌کاران آلمانی جمهوری وایمار بودند. امّا، حتی در این موارد هم ارزش‌های ایجابی‌ای که بر اعتبارشان تکیه می‌شد در عین حال نفی آن اصولی بودند که پایهٔ عقلانی فلسفهٔ اجتماعی و اندیشهٔ سیاسی مُدرن را تشکیل می‌دهند؛ با این حال، همین نفی‌ها خود عوامل عقلانی کنندهٔ سنت گرایی صرف و ذهنیّت محافظه‌کارانهٔ ساده لوحانه بودند.

علاوه بر این، محافظه‌کاری نتوانسته است خود را از اندیشه‌های لیبرالی روشنگرانه که بر آگاهی سیاسی قرن نوزدهم حاکم بودند برکنار نگه دارد. حسّ عمومی پیشرفت و نیروی اوج‌گیرندهٔ رهایی‌طلبی و مساوات‌طلبی قوی‌تر از آن بودند که محافظه‌کاری به دنبال‌شان کشیده نشود. از سوی دیگر، تعداد روزافزونی از لیبرال‌ها مرزهای پیشرفت‌گرایی را به دلیل فشار فزایندهٔ دموکراسی مساوات‌طلب محدود کردند و به شکلی روزافزون از اندیشه‌های دموکراسی بورژوایی یا سوسیال دموکراسی عقب نشستند. بدین ترتیب دوره‌ای در اندیشهٔ سیاسی فرا رسید که در آن اندیشه‌های محافظه‌کارانه و لیبرالی چنان به هم نزدیک شدند که تقریباً نمی‌شد از هم تمیزشان داد، و فراتر از همه در مُهر تأییدی که مشترکاً بر تداوم تاریخی، تحوّل «ارگانیک»، و پیشرفت «معتدل» می‌زدند و در ردّ مشترک براندازی انقلابی، شناخت دولت به عنوان تجسّم قدرتی که نظم را بر همهٔ طبقات و گروه‌ها تحمیل می‌کند، و شناخت امنیّت قانون و مالکیّت به عنوان بنیان جامعه. اکثر متفکّران سیاسی در حوالی نیمهٔ قرن نوزدهم در این زمینه فعّال بودند از جمله: توکویل، رابرت پیل، ف. یوت. اشتال. تا اواخر قرن نوزدهم در این وضع تغییری پدید نیامد؛ آنگاه جریان «نقد و فرهنگ» (Kultukritik) پدید آمد و به دنبال آن جنبش‌های جوانان و گروه‌های نخبه‌گرا پدید آمدند، فلسفه‌های سیاسی با دیدگاه‌های ضد بورژوا، ضد لیبرال، و نیز ضد دموکراتیک، ضد سوسیالیستی، و ضد مساوات‌طلبی که آگاهانه و عامدانه عَلَم مخالفت با قرن نوزدهم را برداشتند، پس از جنگ جهانی اوّل متحد شدند و جریان نومحافظه‌کاری ایدئولوژیک اقتدارگرا را به وجود آوردند.

IV. انواع مختلف اندیشهٔ محافظه کارانه

۱. ادموند برک و محافظه کاری آنگلوساکسون. محافظه کاری، علیرغم وحدت نسبتاً اساسی‌اش و پایداری نسبی ارزش‌های محوری‌اش، بنا به تجربه‌های اجتماعی مختلف هوادارانش در زمان‌ها و کشورهای مختلف، رنگارنگی‌هایی را به نمایش می‌گذارد. این مسئله پیشاپیش در واکنش به انقلاب دموکراتیک اواخر قرن هجدهم آشکار بود. ادموند برک، که در مقام منتقد انقلاب فرانسه، نخستین (و تا به امروز مهمترین) صورتبندی را از فلسفهٔ سیاسی محافظه‌کارانه به دست داد، با شدّت و حدّت نظریه‌های سیاسی انتزاعی را و کوشش برای پایه‌گذاری قانونی اساسی بر مبنای آنها را رد می‌کرد، چون برای عقلی که نهادهای اجتماعی و سیاسی را طبق قوانین الاهی و طبیعی که در فرایند تاریخی درکار بودند شکل داده بود، ارزشی بیش از عقلانیّت فیلسوفان قائل بود. این وظیفهٔ انسان‌ها نیست که نظمی را بر چیزها تحمیل کنند، وظیفهٔ آنان شناخت نظم نهفته در درون چیزها و عمل بر طبق آن نظم است. برک با درک سیاسی عملی‌اش و تمایل فلسفی‌اش برای یکی گرفتن طبیعت و تاریخ، احترامی بیش از آن برای نظم اجتماعی سنّتی قائل بود که بخواهد سرنوشت این نظم را به دست «عقل» و نقشه‌های دلبخواهی نویسندگان معاصر بسپارد، و بیش از آن داوری شکّاک در مورد انسان‌ها بود که به خوبی ذاتی آنان (روسو) یا دوراندیشی عقلانی آنان اعتماد کند. او اصلاحات را تأیید، امّا انقلاب را رد می‌کرد، چون انقلاب سنّت‌ها و تداوم را ویران می‌کرد. علاوه بر این، او بر بنیان‌های مشروطهٔ کارآمد انگلیسی بیش از آن تکیه داشت که بتواند مبارزهٔ انقلابی با شرایطی را بفهمد که به شکلی تاریخی در دیگر کشورها پدید آمده بود.

اندیشه‌های برک اهمیّت خاصی برای محافظه کاری اروپایی و امریکایی داشتند: او به دستاوردهای تاریخی نسل‌ها بیشتر اهمیت می‌داد تا به نقشه‌های فردی و اعمال انقلابی توده‌ها؛ او حاضر نبود جدایی تاریخ و طبیعت را بپذیرد؛ او احساسات و سنّت را نیروهای مشروعی می‌دانست که حال حاضر را شکل می‌دهند، و این را «بنیان جامعهٔ مدنی» می‌دانست، و مجموعهٔ بزرگی از استدلال‌ها علیه انقلاب فراهم می‌آورد که به نظر می‌رسید تجارب تاریخی هم مؤید آنهاست.

۲. محافظه‌کاری «رستوراسیونی». کتاب برک، ***تأمّلاتی دربارهٔ انقلاب در فرانسه*** بسرعت در آلمان بازتاب پیدا کرد، جایی که مخالفت تاریخ‌باورانه با روشنگری رادیکال زمینه را برای پذیرش این تأملات آماده کرده بود ــ خصوصاً نوشته‌های کسانی چون یوت . موزر، ا. براندس، ا. و. ربرگ، و فریدریش گنتس. اینان اگرچه ابتدا سخت تحت تأثیر «روشنگری» قرار گرفته بودند، همگی در اندیشه‌های برک مخلوطی از تجربهٔ سیاسی و تأمل ملموس، آگاهی مطمئن از آزادی و گرایش شکاکانه به نوآوری و رهایی را یافتند که نمی‌توانست در آن شرایطی که آلمان داشت مستقلاً پدید آید. آنها انقلاب را صرفاً به خاطر وحشت‌های ژاکوبنی‌اش رد نمی‌کردند. چون آنها می‌دانستند که حالا دیگر مسئله صرفاً «تغییر رژیم» به سبک قدیمی نیست، بلکه «انقلابی کلّی» است (گنتس)، اگرچه این انقلاب به دست صرفاً بخشی از ملّت عملی شود. آنها انقلاب را به عنوان «رخنه‌ای در قرارداد اجتماعی» که ضدّ هر نظمی در جامعه بود و بنابراین به عنوان «عملی غیر اخلاقی» محکوم می‌کردند (گنتس) و آنها در برابر این ادّعای انقلاب که می‌خواهد جامعه را از نو بسازد، حکمی کلّی در محکومیّت انقلاب می‌دادند و می‌گفتند انقلاب نقض قانون و ویران کنندهٔ بنیان‌های نظم در جامعه و دولت اروپایی است، امّا در عین حال هیچ ایدئولوژی متقابل انقلاب‌ستیزانه یا برنامه‌ای برای «بازگشت» (رستوراسیون) ارائه نمی‌کردند.

ایدئولوژی متقابل در محفل مهاجران کاتولیک آریستوکرات فرانسوی بود که پدید آمد. این ایدئولوژی متقابل در نوشته‌های ژوزف دومستر و ل. ژ. آ. دو بونال متجلّی شد. آنها آگاهانه با اندیشهٔ لیبرالی روشنگرانه مخالفت می‌کردند و انقلاب را شرّ محض می‌دانستند و در مقابل، دل با «نظم» پالوده‌ای معطوف به سابق داشتند که سنّتی و سلسله مراتبی بود و مستقیماً از ارادهٔ «خالق» برمی‌آمد؛ آنها در برابر تغییرات انقلابی، حکمت تاریخ را که معلّم سیاست بود پیش می‌نهادند. هیچ کشور و دولتی را نمی‌توان بر طبق اصول قانونی عقلانی سامان داد: شکل آن می‌بایستی از تاریخ یک ملّت گرفته شده باشد، و منشأ قدرت فرمانفرمای آن در خداست و مشروعیتش هم از این روست. قوانین مکتوب صرفاً صورتبندی قوانین نانوشته‌ای هستند که اعتبار ازلی و ابدی دارند؛ فقط نهادهایی می‌پایند که بر درک و برداشتی دینی

استوارند. در نظر دومستر عقل فردی فرضی محکوم به خطاست، و فلسفه نیرویی مخرّب است. چون سلطنت در نظر او نیروی نظم دهندهٔ سنتی و تقریباً «طبیعی» است، خواهان بازگرداندن سلطنت است؛ البتّه نه در شکل مطلقه‌اش، بلکه در شکل پدرسالارانهٔ غیرمتمرکزش که بر جامعه‌ای منقسم به رسته‌ها فرمان می‌راند و ارتباط نزدیکی با کلیسای کاتولیک دارد که نیروی جهانی برای نظم و سنّت است. دومستر، با فراتر قرار دادن کلیسا نسبت به دولت، و پاپ نسبت به شاهان، کلیسا و پاپ را بدل به قدرتمندترین ابزارهای ضد انقلاب و بازگشت سلطنت (رستوراسیون) کرد: سدی در برابر روشنگری و فردگرایی، و تکیه‌گاهی برای سلطنت و ساختار رسته‌ای.

دو بونال، حتّی آشکارتر از دومستر، بر این نظر تأکید می‌کرد که فقط در جامعه است که طبیعت بشری واقعاً متحقق می‌شود؛ برای همین او ویژگی‌های ضد فرد گرایانهٔ محافظه‌کاری را به بیان در آورد، ویژگی‌هایی که به محافظه‌کاری امکان می‌داد مسائل اجتماعی جامعه‌ای صنعتی در فرایند تحوّل را بشناسد و بنابراین علوم اجتماعی را به پیش ببرد. دوبونال همچنین واضح‌تر از همه تفاوت‌های میان روایت‌های فردگرایانه و انتزاعی از جمهوری را (که ممکن نیست به هیچ هدف اجتماعی مهمّی برسد) و سلطنت «اجتماعی» واقعی را صورتبندی کرد؛ نقد او جنبه‌ای کانونی در استدلال‌های محافظه‌کارانه پیدا کرد. دوبونال هم، مثل دومستر، به دنبال بازگرداندن سلطنت بود، امّا به ردّ و انکار انقلاب اکتفا نمی‌کرد، بلکه وجود آن را پیش‌فرض می‌گرفت تا از اصول انتزاعی آن انضمامی‌بودن سیاست رستوراسیونی را استنتاج کند. محتوا و سبک اندیشه‌های او بعدها بر «آکسیون فرانسز» تأثیر بسیار گذاشت.

در اروپای مرکزی، محافظه‌کاری رستوراسیونی مدافع تند و تیزش را در سویس، در شخص ک. ل. فون هالر یافت. او، رهبریِ پدرسالارانه، حق ویژه در قانون مدنی، و دولت رسته‌ای موروثی را نهادهای «طبیعی» می‌دانست؛ از سوی دیگر، کل فرایند تکوین دولت مدرن را به بیراهه رفتن می‌دانست، برای همین محافظه‌کارانِ پروسیِ نزدیک به فریدریش ویلهلم چهارم او را مورد تأیید قرار دادند. محافظه‌کاری رستوراسیونی اروپای غربی و مرکزی بازتابی هم در روسیه پیدا کرد و ــ همراه با اندیشه‌های رازورانه، متوکّلانه، و رمانتیک ــ بر تزار الکساندر اوّل تأثیر گذاشت؛

هدف «اتحاد مقدّس»، که تزار الکساندر مبتکرش بود و به عنوان برنامه‌ای انقلاب‌ستیزانه عرضه‌اش کرد، ثبات بود و بر فرضِ یکپارچگی همهٔ فرمانفرمایان و مردم مسیحی استوار بود.

۳. **محافظه‌کاری رمانتیک.** محافظه‌کاری رمانتیک در آلمان در عمل به دنبال سیاست‌های رستوراسیونی کشیده شد، امّا اندیشه‌ها و نیّات آن در تقابل دیالکتیکی با نظریّه‌های روشنگرانه دربارهٔ دولت و جامعه، **مبتنی بر قانون عقلانی**، و در تقابل با سیاست استبداد روشنگرانه شکل گرفت. محافظه‌کاران رمانتیک آلمانی در وهلهٔ نخست این نظریّه‌ها و این سیاست، و نه انقلاب، را مسئول دست شستن از نظم زیبای سلسله مراتبی (خانواده، دولت رسته‌ای، سلطنت، کلیسا) می‌دانستند که در قرون وسطا شکل گرفته بود. مسیری که انقلاب پیموده بود مسیری ناگزیر از اصلاح دینی به عقل‌گرایی و فردگرایی، و به تمرکز اداری و افول حقوق ویژهٔ رسته‌ای بود. محافظه‌کاران رمانتیک به جای آن‌که انقلاب را صرفاً یک بدبختی بدانند، آن را به این معنا می‌گرفتند که دولتی بی روح و غیر دینی، و تلاشی گستاخانه برای بازساختن دولت براساس اصول عقلانی محکوم به شکست است. در تقابل با این، آنها به نظم کهن تکیه می‌کردند و آینده‌ای بهتر را به صورت دولت مسیحی هماهنگی در نظر می‌آوردند (نووالیس، آ. مولر، ف. فون بادر). آنها چون واقعیّت منحوسِ حال حاضر را پدیده‌ای غیرذاتی می‌دانستند، در نظرشان تنها راه گریز سازش دادن زیبایی‌شناختی اضداد بود. اندیشهٔ سیاسی محافظه‌کارانهٔ رمانتیک در آلمان سخت با تاریخ‌باوری، فلسفهٔ هویّت شلینگ، و جنبش ناسیونالیستی در هم تنیده بود. ترجیح حقوق پا بر جا بر «پیشرفتی» که آگاهانه دنبال می‌شود، و اعتقاد به این‌که هر ملّتی باید مسیر تحول ارگانیک خاص خود را دنبال کند، در ترکیب با هم در میان طبقات تحصیلکرده گرایشی فزاینده به محافظه‌کاری سیاسی ایجاد کرده بود. این گرایش همچنین در صفوف لیبرالیسم معتدل هم که دلنگرانی آینده‌ای از دموکراسی رادیکال و سوسیال دموکراسی را داشت نفوذ کرد.

پذیرش اندیشهٔ رمانتیک آلمانی و پافشاری آن بر تاریخ و مردم بود که عنصر محافظه‌کارانه را در ناسیونالیسمِ رو به رشد طبقات عمدتاً تحصیلکرده و دموکرات اروپای شرقی شکل داد. «انجمن دوستان حکمت» (لیو بامودری، ۱۸۲۳) با

ناسیونالیسم رمانتیک ـ محافظه‌کارانه‌اش و حلقهٔ گرد ن. و. استانکوویچ نیز براساس اندیشه‌هایی شکل گرفتند که ریشه در آلمان داشت؛ هر دو گروه مسکوییِ، علی‌رغم عمر کوتاهشان، پیشگامان ناسیونالیسم شاخص روسی در طول نیمهٔ دوم قرن نوزدهم بودند.

۴. نو محافظه‌کاری. از اواخر قرن نوزدهم محافظه‌کاری به طرق مختلف از حالت دفاعی بیرون آمده است، و علتش هم تأثیر صنعتی‌شدن و سرمایه‌داری، رشد تحرّک اجتماعی، پیشرفت اندیشهٔ علمی و تکنولوژیکی، لیبرالی شدن دولت و اقتصاد، و سکولاریزاسیون اندیشه و زندگی عمومی بوده است. امّا حتی پس از آن هم برای محافظه‌کاران راحت‌تر بود که بگویند با چه مخالف هستند تا این‌که برنامه‌های واضح و واقع‌بینانه طرح کنند. به نقدهای نیچه، رنان، تن، داستایفسکی، و یاکوب بورکهارت و دیگران بر تمدّن به دشواری می‌توان عنوان «محافظه‌کارانه» داد. با این همه، اینان محافظه‌کاری سیاسی را مجّهز به یک فلسفهٔ تمدن اساسی و مخاطبان وسیعی برایش دست و پا کردند. «روشنفکران» محافظه‌کار به بیان نارضایتی خود از سرمایه‌داری بورژوایی و بهمچنین برنامه‌های سوسیالیستی پرداخته‌اند؛ صورتبندی اینان از اسطوره‌ها، پیش‌بینی‌ها، و طرح‌های تازه، عاری از رنگ شکاکیّت و بعضاً حتی نیهیلیسم نبوده است. این نوع از محافظه‌کاران که جلوهٔ آریستوکراتیک و طبقاتی‌شان روز به روز کمتر و در مقابل جلوهٔ روشنفکری و نخبگی شان روز به روز بیشتر می‌شد گسترده‌ترین نفوذها را در کنار ناسیونالیسم مبارز و یکپارچه‌گر پیدا کردند.

مشهورترین پدیده از این نوع «آکسیون فرانسز» بود که قهرمانان آن، موریس بارس و شارل مورا، ملّیت را بخشی جدایی‌ناپذیر از انسانیّت می‌دانستند. اینان با درآمیختن گرایش‌های ضدّ سکولار و ضدّ یهودی با اندیشه‌های وام گرفته از سورل، نوعی برداشت اقتدارگرایانه از دولت را رواج دادند، بی‌آن‌که بی‌جهت دغدغهٔ مشروعیّت چنین دولتی را داشته باشند. مورا خواستار استقرار سلطنت موروثی ضدّ پارلمانی شد، سلطنتی با ساختار سلسله‌مراتبی و با سازمان رسته‌ای، که می‌بایست کلیسای کاتولیک جزو جدی‌ترین حامیان آن باشد.

در آلمانِ پیش از جنگ جهانی اوّل، این نوع محافظه‌کاری برنامهٔ گروه‌های

کوچکِ منفرد امّا پرنفوذ بود. پ. دولاگارد، که بر رمانتیسم هم تأثیراتی داشت، خواستار دولتی شده بود که با خصلت‌های مردم آلمان تناسب داشته باشد. او خواستار دینی «آلمانی» هم شده بود و امیدهایش را بر آموزش نخبه‌گرایانهٔ تازه‌ای استوار کرده بود. ی. لانگبن این نگرش را اختیار کرد و پرورش داد، و گرایش‌های ضدّ مدرنیستی آن را برجسته کرد: وطن، مردم، طبیعت، و هنر سندرومِ ایدئولوژیکیِ عاطفیِ قدرتمندی را در لانگبن شکل می‌دادند که بر جنبش جوانان تأثیر بسزایی داشت.

این نو محافظه‌کاری دیگر «رستوراسیونیست» نبودند؛ نمی‌خواست وضع موجود را حفظ کند، بلکه می‌خواست هر آنچه را رخ داده بود حذف کند؛ نمی‌خواست نظمی قرون وسطایی را بازگرداند، بلکه می‌خواست جا را برای جهانی ما بعد بورژوایی ـ ما بعد سرمایه‌داری باز کند. برداشت‌های اشتقاقی و فرعی آن از نظم اجتماعی به هیچ وجه یکدست نبود؛ امّا توافقی اساسی میان نومحافظه‌کاران در این مورد وجود داشت که ضد لیبرال، ضد دموکراتیک و ضد سوسیالیست هستند. «مردم» را باید بالاتر از دولت نشاند، ملّت را بالاتر از بشریت، جماعت را بالاتر از فرد و جامعه. در این طرز فکر، سازمان اجتماعی «مردم» مطابق با رسته‌های شغلی و ادارهٔ دولت اقتدارگرایانه بود: فرهنگی که ریشه در خاک داشت می‌بایستی پرورانده شود تا فراتر از «تمدن» جهانی قرار گیرد.

نو محافظه‌کاری از این دست در قارهٔ اروپا، خصوصاً پس از جنگ جهانی اوّل، رونق داشت. این نو محافظه‌کاری می‌توانست خود را در قالب یک ناسیونال سوسیالیسم تازه عرضه کند، و جنبش‌های ناسیونالیستی و دیکتاتوری‌های ناسیونالیستی آن را ایدئولوژی رسمی خود کردند، تا جایی که این نو محافظه‌کاری بعضاً به فاشیسم خیلی نزدیک شد. امّا باید بدقت میان «راست» و فاشیسم تمیز قائل شد. ادغام عناصری از اندیشهٔ محافظه‌کارانه در جنبش‌ها و نظام‌های فاشیستی چنان صدمهٔ شدیدی بر محافظه‌کاری وارد آورده است که امروزه دشوار می‌توان برنامه‌ای برای محافظه‌کاری سیاسی مستقل صورتبندی کرد.

۵. محافظه‌کاری در ایالات متّحده. موقعیّتی که محافظه‌کاران در میان دیدگاه‌های سیاسی در هر کشوری به دست می‌آورند، بستگی زیادی به شرایط سیاسی و اجتماعی آن کشور دارد. گرایش‌ها و اهدافی که در ایالات متحده

«محافظه‌کارانه» خوانده می‌شوند به چشم اروپایی‌ها بیشتر «ویگی» می‌آید. تا دهۀ ۱۹۶۰ پیدا کردن یک «جناح راست» ملّی نیرومند از انقلاب‌ستیزها، سلطنت‌طلبان رستوراسیونیست، هواداران آموزه‌های اجتماعی ارگانیک و رمانتیک، و ضدّ دموکرات‌ها بسی دشوارتر از یافتن یک قطب دقیقاً مقابل لیبرالیسم اروپایی بود. از سوی دیگر، یک جناح چپ رادیکال هرگز در ایالات متحده وجود نداشته است. چنین واقعیت‌هایی سبب شده است کیش امریکایی به نظر بسیار معتدل بیاید؛ علّت را می‌توان از جمله در کارکرد دستگاه دموکراتیک آن و گذشتۀ ضد فئودالی‌اش جُست، هرچند گسست انقلابی آن از اروپای فئودالی به نوعی با «رستوراسیون» حقوق مهاجرنشین‌ها توجیه می‌شد.

علی‌رغم اینها، و علی‌رغم تأثیر لاک بر تفکر سیاسی امریکایی، محافظه‌کاری سیاسی در همان زمان نطفه بستن ایالات متحده به دست پدران قانون اساسی جلوه‌گر شد. آنها دلنگران به دست آوردن نظم و امنیّت با محدودکردن گرایش‌های دموکراتیک رادیکالی بودند که در ایالات جدا از هم وجود داشت و در نتیجه می‌خواستند اقتدار فدراسیون تازه را تقویت کنند. دفاع از حقوق ایالات ــ که پیشتر موضع رسمی مشترک رادیکال‌ها و لیبرال‌ها به یکسان بود («منشور حقوق»، «اصلاحیۀ دهم») و جفرسون هم آن را بنا به ضرورت‌های «امپراتوریِ» وسعت‌گیرنده پذیرفته بود ــ در زمان جنگ با جنوب، مورد سوءظنِ بسیاری، از کلهون گرفته تا لیتل راک، قرار گرفت، و در دهۀ ۱۹۶۰ سیاستی به همان اندازۀ پافشاری بر اقتصاد کاملاً آزاد محافظه‌کارانه دانسته شد. این اصل که زمانی جزو افتخارات و نشانه‌های بارز دموکراسی سرمایه‌دارانۀ امریکایی بود، در دهۀ ۱۹۲۰ بدل به بخت اصلی محافظه‌کاران (هربرت هوور) علیه دولت رفاه مدرن شد.

غرب امریکا هم نگرش دو پهلوی مشابهی از خود بروز داد. غرب روستایی ــ که در آغاز غالباً از تفوّق اقتصادی و سیاسی شرق امریکا، براساس یک دموکراسی رادیکال و حتی مساوات طلبانه، ابراز خشم می‌کرد ــ در عین حال، و به گونه‌ای فزاینده از دهۀ ۱۸۷۰ به بعد، ذهنیّتی محافظه‌کارانه از خود بروز داد. غرب روستایی که سخت تحت تأثیر بنیادگرایی مذهبی بود، با نقد شرق کلانشهری صنعتی و زنده‌کردن خاطرات امریکانیسم اصیل، مبنایی عاطفی برای اهداف محافظه‌کارانه فراهم آورد.

در امریکا هم، مثل اروپا، استدلال‌های لیبرالی و محافظه‌کارانه اغلب مخلوط می‌شوند و درهم می‌آمیزند. آنچه سبب می‌شود اروپایی‌ها بتوانند بدرستی خط فارقی میان لیبرال‌ها و محافظه‌کاران در ایالات متحده بکشند، این است که سرخط درستی برای تمیز واژگان لیبرالی و محافظه‌کاری وجود ندارد؛ در ایالات متحده نه ادموند برکی هست، نه جان لاکی، و بر اینها باید نگاه تردیدآمیز امریکایی‌ها بر هر نوع نفوذ کلیسای کاتولیک را افزود. بحث و جدل میان همیلتون و مدیسون ظاهراً وارونه شده است، هر چند هر دو طرف مدّعی بودند جفرسون در اردوگاه آنهاست. حتی گرایش امریکایی‌ها به حلّ «عملی» کشمکش‌های ایدئولوژیکی عملاً بیان نشده‌شان، که این همه به آن استناد می‌شود، در ذات خود محافظه‌کارانه است و تقریباً منجر به نگرش‌های اسکیزوفرنیک به مسائل اجتماعی‌شان شده است.

محافظه‌کاری همچون وزنهٔ تعادلی در برابر دینامیسم اجتماعیِ جامعه‌ای دموکراتیک، هرازگاهی در ایالات متحده سر بر آورده است (مثلاً هنری بروکس ادامز)، درست همانطور که در مقام سیاستی تشویق‌کنندهٔ خویشکامیِ گروه‌های اجتماعی عود کرده است. قاطع‌ترین محافظه‌کار امریکایی در قرن نوزدهم شاید جان سی. کلهون جنوبی بود، امّا تکوین اشکال تازهٔ محافظه‌کاری، فارغ از دوره‌ای خاص، را می‌توان تا به اواخر قرن نوزدهم پی گرفت. تحرک اجتماعی جامعهٔ امریکایی در این زمان بتدریج به سمت جنبش‌های افقی سیر کرد، حال آنکه آرمان‌هایی نظیر انسان امریکایی «خود ساخته» همچنان ستوده می‌شد. امریکایی‌ها در پی دستیابی به ثبات و تعادل اجتماعی، جامعه‌ای را شکل دادند که سخت به تغییر و رفتار ناهمرنگ بدگمان بود.

تغییرات اجتماعی و سیاسی بعدی در دهه‌های پایان قرن نوزدهم و خصوصاً در دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰، واکنش‌های صاحبان کسب و کار به برخی قواعد «نیودیل»، و فراتر از همه ضدّیت با سوسیالیسم، ترس از کمونیسم، «جنگ سرد»، و جنگ‌های گرم در کره و ویتنام، همراه با تعصبات و گرایش‌های ضد مدرنیستی نهفته و پنهان (ایرونیگ ببیت) موجب وضعی روان‌شناختی و سیاسی شده است که به شکلی تماشایی در حوالی ۱۹۷۰ مورد بهره‌برداری برخی از سیاستمداران محافظه‌کار و دست راستی امریکایی قرار گرفت.

نتیجه‌گیری

گسترش عمومی طیف سیاسی به «چپ» این نتیجه را داشته است که بسیاری از اندیشه‌ها و برداشت‌ها از نظم اجتماعی و سازمان حکومتی که در آغاز نیروهای لیبرالی تبلیغش می‌کردند، نه تنها راه به محافظه‌کاری بگشاید، بلکه اصلاً خودشان به نظر نسبتاً محافظه‌کارانه بیایند. فعالیت سیاسی احزاب لیبرال در اروپای معاصر کم تحرک و تنبلانه است، حال آن‌که محافظه‌کاری خود را در هیأت وزنهٔ تعادل پایداری در برابر سوسیالیسم جلوه‌گر ساخته است؛ امّا محافظه‌کاری این توفیق را به بهای وانهادن جدّی جوهر ایدئولوژیکی‌اش به دست آورده است. محافظه‌کاری حتی توانسته است برخی ویژگی‌های دموکراسی مساوات‌طلبانه را در خود جذب کند. در کشورهای اسکاندیناوی و آنگلوساکسون، محافظه‌کاری براحتی تمام توانسته است خود را با دموکراسی نمایندگی وفق دهد. در کشورهای کاتولیک، محافظه‌کاری هرگز مستقلاً در احزاب سیاسی نمود پیدا نکرده امّا توانسته است جانی تازه به جناح روحانی محافظه‌کار احزاب «کاتولیک» بدهد. در کشورهای قارهٔ اروپا، آنهایی که نگرش محافظه‌کارانهٔ معتدلی دارند اغلب به احزاب «دموکرات مسیحی» رأی می‌دهند (ایتالیا، آلمان، اتریش، بلژیک، هلند).

«گُلیسم» نقش ویژه‌ای بازی کرده است، و ویژگی‌هایی از بناپارتیسم قرن نوزدهمی و نظام ریاست جمهوری ناسیونالیستی قرن نوزدهم را به نمایش گذاشته است. توفیق آن را شاید بتوان به بحران نظام پارلمانی و خودآگاهی ملّی در فرانسه نسبت داد.

در دههٔ ۱۹۶۰، زمانی که منتقدان رادیکال حتّی سوسیال دموکرات‌ها و بورژوالیبرال‌ها را با تحقیر محافظه‌کار می‌خوانند، خود محافظه‌کاران قادر نیستند مواضع خود را بی ابهام و به شکلی منطقی بیان کنند. جای تردید است که آنها بتوانند بدیل قانع کننده‌ای در برابر دولت رفاه دموکراتیک با خصلت اجتماعی لیبرالی آن عرضه کنند. آنها نمی‌توانند تغییرات اجتماعی جامع و عمیقی را که جهان مُدرن تجربه می‌کند متوقف سازند. در این فرایند، به نظر می‌آید وظیفهٔ محافظه‌کاری تضمین تداوم، تعدیل کردن پیشرفت به هر قیمت، و صرفاً به همین ترتیب، گرفتنِ زهر گرایش‌های مرتجعانه باشد.

منابع

H. Barth, ed., *Der konservative Gedanke* (Stuttgart, 1958). R. Blake, *Disraeli* (London and New York, 1966). Crane Brinton, *Political Ideas of the English Romanticists* (Oxford, 1926; reprint New York, 1962). H. R. H. Cecil, *Conservatism* (London, 1912). Benjamin Disraeli, *Coningsby* (London, 1844); idem, *Sybil* (London, 1845); idem, *Tancred* (London, 1847). K. G. Feiling, *A History of the Tory Party 1640–1714* (London, 1924); idem, *What is Conservatism?* (London, 1930); idem, *The Second Tory Party 1740–1832* (London, 1959). H. Gerstenberger, *Der Revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus*, Sozialwissenschaftliche Abhandlungen 14 (Berlin, 1969). Stephen R. Graubard, *Burke, Disraeli and Churchill: The Politics of Perseverance* (Cambridge, Mass., 1961). M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland* (Munich, 1971). R. Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Santayana*, revised ed. (Chicago, 1954). K. von Klemperer, *Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century* (Princeton, 1957). K. Mannheim, "Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, **57** (1927), 68–142, 470–95. H. McClosky, "Conservatism and Personality," *American Political Science Review*, **52** (1958), 27–45. A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Grundriss ihrer Weltanschauungen* (Stuttgart, 1950). H. Muhlenfeld, *Politik ohne Wunschbilder. Die konservative Aufgabe unserer Zeit* (Munich, 1952). Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes* (Cambridge and New York, 1933; reprint 1966); idem, *Rationalism in Politics* (New York, 1962). S. M. Osgood, *French Royalism under the Third and Fourth Republics* (The Hague, 1960). H. S. Reiss, ed. and Introduction, *The Political Thought of the German Romantics 1793–1815* (Oxford, 1955). H. Rogger and E. Weber, eds., *The European Right. A Historical Profile* (Berkeley and Los Angeles, 1965). C.

Rossiter, *Conservatism in American: The Thankless Persuasion*, 2nd ed. revised (New York, 1962). P. Smith, *Disraelian Conservatism and Social Reform* (Toronto, 1967). R. Spacemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. S. de Bonald* (Munich, 1959). E. C. Thaden, *Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia* (Seattle, 1964). E. Troeltsch, "Konservativ und Liberal," *Die Christliche Welt* (1916), Nos. 33, 35. F. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770–1815* (Munich, 1951). Peter R. E. Viereck, *Conservatism: From John Adams to Churchill* (New York and London, 1956); idem, *Conservatism Revisited; The Revolt Against Revolt, 1815–1949* (New York, 1949). E. Weber, *Action Française, Royalism and Reaction in Twentieth-Century France* (Stanford, 1962). R. J. White, ed., *The Conservative Tradition* (London, 1950). E. L. Woodward, *Three Studies in European Conservatism. Metternich, Guizot, The Catholic Church in the Nineteenth Century* (London, 1929; repring 1963).

اوتوپیا

راجر ال. امرسون

واژهٔ «اوتوپیا» برگرفته از دو کلمهٔ یونانی است، «اِنتوپوس» و «اونتوپوس»، به ترتیب به معنای «جای خوب» و «هیچ جا». نوشته‌های اوتوپیایی هم این دو پهلویی را منعکس کرده‌اند؛ گاه تصوری از نظام‌های اجتماعی خوب و قابل حصول به دست داده‌اند، و گاه خیالی از یک کمال مطلوب امّا دست‌نیافتنی. آن جوامع خیالی که واژهٔ «اوتوپیا» بر آنها دلالت دارد همه به شکلی عرضه شده‌اند که چون در آنها عقلانیّت، هماهنگی، فایده و نظم حاکم است بهتر از جوامع موجود هستند. علاوه بر این، آن نظم اجتماعی خیالی که در این جوامع خیالی متجسّم می‌شود بهتر است به این معنا که انسان‌هایی که در این رژیم‌ها زندگی می‌کنند یا اخلاقاً آدم‌های بهتر و خوشبخت‌تر و کامرواتری هستند، یا آزادترند چون کشمکش و تضاد از محیط و شخصیّت آنان رخت بربسته است. نوشته‌های اوتوپیایی یکی از شیوه‌های بیان این اعتقاد بوده است که اگر بتوان نهادهایی معقول، طبیعی، و واقعاً عادلانه داشت، سرنوشت انسان‌ها واقعاً و در حد قیاس ناپذیری بهتر می‌شود. از قرن هفدهم، نوشته‌های اوتوپیایی یکی از بروزات همیشگی ایدئالیسم اجتماعی، امید، و خوشبینی بوده است، حتی با این‌که برخی اوتوپیست‌ها بر وهمی‌بودن ماهیّت تصوّراتشان تأکید کرده‌اند و ناممکن بودن این تصوّرات را تجلّیِ محدودیّت نومیدکنندهٔ بشری و

ناکاملیِ جدّی انسان دیده‌اند. اکثر اوتوپیاها در محدودهٔ تمدّن غربی خلق شده‌اند. اگرچه فرهنگ‌های دیگر هم اسطوره‌هایی دربارهٔ عصر طلایی و سایر اشکال شبه اوتوپیایی داشته‌اند، امّا ظاهراً فقط چینی‌ها پیش از نفوذ فرهنگ غربی نوشته‌های اوتوپیایی بومی خلق کرده‌اند. حتّی در چین هم این ژانر رونق و رواج نداشت، تا این‌که تمدن غربی بر آگاهی چینی تأثیر گذاشت و نویسندگانی چون کانگ یو وی (۱۸۵۸ـ۱۹۲۷) را تحت تأثیر قرار داد، که کتاب ***ایالات متحدهٔ جهان*** او در ۱۹۳۵، پنجاه سال پس از نگارشش، منتشر شد. در غرب، اوتوپیاها دِین زیادی به تصاویر کلاسیک باستانی از زندگی اجتماعی آرمانی داشتند.

شاید نخستین بیان اوتوپیانیسم در فرهنگ یونانی تصویر «عصر طلایی» در آثار هسیودوس (حدود ۷۵۰ ق.م.) باشد. هسیودوس زمانی را توصیف می‌کند که در آن «.. زمین بارور، و بیدریغ خودانگیخته برای آدمیان میوه‌های فراوانی می‌آورد. و آدمیان در صلح و آرامش بر زمینشان می‌زیستند و چیزهای خوب بسیار داشتند، جمعیتشان پر و پیمان بود و محبوب خدایان رحیم بودند» (هسیودوس، ***کارها و روزها***، ۱۰۹ـ۱۲۱). در اینجا وضع اجتماعی کامل و بی نقص آن گذشتهٔ پیش از شهرنشینی است که در آن آدم‌ها و طبقات بر سر قدرت و دارایی و مالکیّت با هم نزاع و ستیزه نداشتند. بیکارگی، تجمّل، جنگ، نزاع‌های دینی، و سایر اشکال کشمکش، ملال و دلتنگی و بیماری در محیط آرام روستایی که مردم زندگی ساده و اخلاقی و شادی را در صلح و صفا با خودشان و با طبیعتی می‌گذراندند که بیدریغ نیازهایشان را برآورده می‌کرد جایی نداشتند. فرهنگ‌های بسیاری تصویری از چنین عصر طلایی را در گذشته حفظ کرده‌اند و بنابراین اوتوپیایی را می‌شناسند که از دست رفته است و تا زمانی که زندگی پیچیده، شهری، و پر از جدال و نزاع است و کمیابی اقتصادی میراث انسان است باز به دست نخواهد آمد. لوئیس مامفورد می‌گوید «این جامعه واقعاً در پایان عصر یخبندان، اگر نه پیشتر، به وجود آمد، زمانی که فرایند طولانی اهلی کردن به اوج خود رسیده بود و جماعات کوچک پایدار با وفور و تنوع اطعمه ایجاد شده بودند...» (*دایدالوس* [بهار ۱۹۶۵]، ۲۷۳) نخستین اوتوپیاها به نظر می‌آید که خاطرات دلنشین امّا حسرتبار تودهٔ مردم از این وضع بوده است که تقابلی آرمانی با جهانِ شهری نظام یافتهٔ پر از جنگ و کشمکش‌های اجتماعی داشته است

که به دنبال عصر آهن با رشد جمعیّت پدید آمدند و نظام‌های نظارتی عقلانی و دینی با بنیاد نهاده شدن شهرهای باستانی ساخته و پرداخته شدند. این دورهٔ دوّم شهری تمدّن در تفکّر یونانی سلسله‌ای از تصوّرات را از نظمی آرمانی به وجود آورد که به گذشته‌ای بازمی‌گشت که روزگاری وضع اجتماعی واقعی بود. شهرهای باستانی نهادهایی با ساختار غیر منعطف بودند که لوئیس مامفورد (همان‌جا، ص. ۲۸۳) آنها را «نه فقط اوتوپیا، بلکه با عظمت‌ترین و پایدارترین همهٔ اوتوپیاها» می‌خواند «زیرا شهر مثالی باستانی در همه جا و تا به حدّی فوق عادی مُهر نظم الاهی و هدف انسانی را بر تمام نهادهایش می‌زد...» **جمهوری** افلاطون هم چیزهایی را وامدار این سازمان اجتماعی واقعی، امّا در زمان او منسوخ، است.

جمهوری (حدود ۳۷۰-۳۶۰ ق.م) نخستین اثر اوتوپیاییِ در دست است که با تفصیل نهادهای یک نظم اجتماعی آرمانی را شرح داده است. امّا در فرهنگ یونانی این نخستین تأمّل و باریک اندیشی از این دست نیست، زیرا ارسطو در **سیاست** (کتاب دوّم، فصل‌های ۷ و ۸، ۲۶۶ الف - ۱۲۶۸ ب) از فالیاس خالکدونی یاد می‌کند که به گفتهٔ ارسطو «نخستین کسی بود که گفت شهروندان یک دولت باید دارایی‌هایشان برابر باشد» و هیپوداموس میلتوسی که «نخستین کسی بود که سیاستمدار نبود و تحقیقاتی در مورد بهترین شکل حکومت کرد». **جمهوری** در زمانی منتشر شد که معلوم می‌شد پولیس یا دولت - شهر نهادی نامناسب است. پولیس یا دولت - شهر که کوچک‌تر از آن بود که ناحیه‌های بزرگ را سامان دهد یا بر کلّ اتباع حکم براند، در عین حال آنقدر بزرگ بود که دسته‌های سرکش و بی نظم و رهبران عوامفریب را در خود جای دهد. رشد جمعیّت و نظامیگری یونانیان، که نزاع‌های خانمانسوزشان دولت - شهرها را به مداخله در امور یکدیگر می‌کشاند، منجر به دوره‌ای از جنگ و خونریزی شده بود که فقط زمانی پایان یافت که «صلح رومی» بر جهان باستان تحمیل شد. **جمهوری** افلاطون کوششی بود برای به دست دادن راهنمایی برای آتن و رقیبانش در این دورهٔ گرفتاری و آشوب، و برای مطمئن کردن انسان‌های نیک، که اگر سر در پی عدالت و فضیلت نهند در زندگی بعدی اجر خود را خواهند یافت (**جمهوری**، X، ۶۲۱).

این جمهوری آرمانی، آنگونه‌ای که افلاطون تصویرش می‌کرد، صرفاً یک تمهید

عقلانی نبود که انسان‌ها را قادر سازد زندگی خوب و آرامی را به سر برند، بلکه شکلی بی‌زمان، ابدی، و نیک از سازمان اجتماعی بود. این جمهوری آرمانی، مانند اسپارت پلوتارخ، نهایت عقلانی کردن شهر باستانی بود که بر همهٔ جنبه‌های هستی اجتماعی به نام عدالت، نظم، آزادی، صلح، قوّت، پایداری، و نیکی تسلط داشت. این جمهوری آرمانی که خردمندان و حکیمان بر آن حکم می‌راندند، جنگجویان شجاع حفاظتش می‌کردند، و مردمانی با توانایی‌های کمتر در خدمتش بودند، مانند اکثر اوتوپیاهای به تصور در آمده پیش از قرن هجدهم، به هیچ روی دموکراتیک نبود. تقسیم کار بسیار پیشرفته بود و نخبگان فکری حاکم بر آن نظارت کامل داشتند، نخبگانی که خودکار نمی‌کردند امّا تولید و توزیع را سامان می‌دادند و جمعیّت را در حدّ بهینه نگاه می‌داشتند. این فیلسوف ـ حاکمان اعتقادات و باورهای مردم را نیز تنظیم می‌کردند و به هر طبقه‌ای آنچه راکه باید می‌دانست می‌آموختند و هر طبقه‌ای را برای نقش اجتماعی‌اش تربیت می‌کردند. آنها خود دربارهٔ همهٔ مسائل مربوط به حکومت تصمیم می‌گرفتند و یک وضع موجود آرمانی را در این ایستاترین و غیرتاریخی‌ترین قلمروها حفظ می‌کردند. جمهوری افلاطونی را، که غالباً به عنوان صورتی ازکمونیسم توصیف شده است، شاید بتوان دقیق‌ترین صورت عقلانی‌شدهٔ آرمان کمونوتری دانست که در پولیس متجسّم شده است. در عین این‌که این اثر اوتوپیایی است، به این معناکه آرمانی تحقّق‌ناپذیر است، بسیاری از نهادهای تدارک دیده شده در آن، جایی در جهان باستان وجود داشتند، یا گمان می‌رفت وجود داشته‌اند. **جمهوری** در مقام راهنمایی برای عمل، عملی که فقط می‌توانست به صورتی ناقص و گذرا اندیشهٔ یک پولیس کامل را متحقق کند، کلّاً اوتوپیایی نبود و از این جنبه، مثل بسیاری جنبه‌های دیگر، الگو و منبعی برای اوتوپیست‌های بعدی شد.

اسپارت، که نظم و انضباطی عالی داشت و پاک و ناب و موفّق بود، نه تنها ستایش افلاطون، که ستایش نویسندگان بسیار دیگری را هم برانگیخت. یکی از این نویسندگان گزارشی از قانونگذار اسپارت بر جای گذاشت که منبعی برای اوتوپیست‌های بعدی شد. کتاب پلوتارخ دربارهٔ لوکورگوس، قانونگذار اسپارتی، که عنوان آن *زندگی لوکورگوس* (حدود ۱۰۰ میلادی) است، به توصیف نهادهایی

اجتماعی می‌پردازد که بنا به فرض، لوکورگوس آنها را برای اسپارتی‌ها ایجاد کرده بود، نهادهایی که مردم اسپارت را مردمی بی پیرایه، زهدمنش، شرافتمند، صادق، ساده، از خود گذشته، شجاع، سختکوش، و در آزادی‌شان به نوعی خوشبخت ساخته بود. لوکورگوس در نوشته‌های سیاسی اوتوپیایی و بسیاری از نوشته‌های سیاسی غیر اوتوپیایی مثال اعلای قانونگذار معرفی شده است، رهبری کاریزماتیک که با در دست داشتن قدرت و فرصت توانسته بود سرنوشت مردمی واقعی را قاطعانه شکل دهد، درست به همان اندازهٔ اخلافش که در اوتوپیاهای مختلف شخصیّت مردم عادی را دگرگون می‌کنند و از آنها شهروندانی کامل و آرمانی می‌سازند. لوکورگوس دارایی و ثروت را در اسپارت برابر کرد، پول را بکلّی حذف کرد، زندگی شهروندان را در جهت نفع خودشان و نفع کشور سامان داد و تنظیم کرد. آن نظم اجتماعی که او درست کرد و آن تعلیم و تربیتی که او برای حفظ این نظم طراحی کرد در جهت نیل به این هدف بود که اسپارتی‌ها قدرت نظامی کارآمدی شوند تا بتوانند از آزادی و سبک زندگی شان، که به نظرشان تقریباً الاهی و لایتغیّر بود، دفاع کنند. پلوتارخ گزارش می‌کند که اسپارتی‌ها لوکورگوس را چون خدا گرامی می‌داشتند و معبدی را به یاد او برپا کرده بودند. تصویر اسپارت و تحوّلات ممکنی که یک قانونگذار روشنفکر می‌توانست به بار آورد تصوّری جذاب و مفتون‌کننده برای اوتوپیست‌ها از کنترل اجتماعی عقلانی و راهی برای تحقّق آن در صورتِ یافته‌شدن رهبر درست و مناسب ایجاد می‌کرد.

توصیفات بعدی از جوامع آرمانی همه وامدار دیگر آثار کلاسیک هستند. تصاویر زندگی روستایی و شبانی عصر طلایی میان آرکادیایی‌ها، هوپربورئان‌ها، پانخایان‌ها، و آتلانتیسی‌ها در آثار ائوهمروس، اووید، لوکیانوس ساموستایی و دیگران آمده است. *قوانین* (حدود ۳۴۰ ق.م) افلاطون، *سیاست* ارسطو، و *کوروپایدیای* گزنوفون، درعین این‌که اوتوپیا نیستند، مواد و مصالحی فراهم آوردند که نویسندگان بعدی از آنها نهادها، انگاره‌های حکومت روشنفکرانه، و درک و برداشت از خیر و خوشبختی بشری در زندگی مدنی، خصوصاً زندگی شهری، را وام گرفتند. زنون کیتیونی، بنیانگذار مکتب رواقی، و رواقیون بعدی، و نیز متفکّرانی التقاطی مثل سیسرون، تصویر یک نظم اجتماعی آرمانی را وسعت بخشیدند تا

دربرگیرندهٔ همهٔ نوع بشر باشد و نه صرفاً افراد محصور در حصارهای یک شهر.

جهان باستان یک منبع بسیار متفاوت دیگر هم برای اوتوپیانیسم غربی فراهم آورد. سنّت عبری، آنگونه که در کتاب مقدس به غرب رسید، چند عنصر اوتوپیایی دارد. تصویر باغ عدن در سفر پیدایش (فصل دوّم) آنقدر اجمالی بود که افراد را به شوق آورد تا آن را کامل‌تر وصف کنند. تصویر دولت تئوکراتیکی که در آن همه چیز برای شکوه و جلال خدای مردمی خاص تنظیم و تنسیق یافته است که یک کیش منحصر به فرد دارند نویسندگان بعدی را مجذوب کرده است. تصور آن صلح و هماهنگی هم که در اشعیای دوّم آمده است جنبه‌های اوتوپیایی خودش را دارد، درست مثل دیگر بخش‌های معادشناسانه و آخر الزّمانی کتاب مقدّس. در آثار شبه کتیبه‌ای یهودیان و مسیحیان نخستین، از اعصار و هزاره‌هایی که خواهند آمد و بسیار متفاوت و بهتر از این جهان منحط و غمبار خواهند بود بسیار یاد می‌شود. تصوّری که نویسندگان مسیحی نخستین از بهشت داشتند نیز عنصری اوتوپیایی داشت که بی‌شباهت به عنصر اوتوپیایی ذکر شده نبود. امّا به هر روی، سنّت کتاب مقدس همواره علیه اوتوپیانیسم عمل کرده، در عین این‌که باورهای هزاره‌ای را تقویت کرده است؛ سنّت کتاب به این دلیل چنین کرده است که طبق آن دگرگونی‌هایی که در زندگی بشری پدید می‌آیند کار خدا هستند و نه انسان‌ها که بخواهند زندگی خودشان را به نحوی عقلانی و طبیعی از نو سامان دهند. مکاشفهٔ پطروس حاوی گزارشی خلاصه و نوعی از چنین بهشت طبیعی است که خدا، و نه انسان‌ها، به وجود خواهد آورد. (مقایسه کنید با یوریچ، ص. ۱۸).

باریک‌اندیشی دربارهٔ چنین زندگی آرمانی‌ای ناگزیر می‌بایست باریک‌اندیشی در مورد مشیّت الاهی باشد و نه نقشه‌ها و کوشش‌های بشری. تأکید بر گناهکاری و ناقص بودن انسانِ هبوط کرده در سنّت مسیحی هم علیه اوتوپیانیسم بود. در جهان فقط یک انسان کامل می‌توانست وجود داشته باشد و آن کسی جز عیسی مسیح نبود، و تنها یک «شهر خدا» می‌توانست وجود داشته باشد و آن هم متعلق به این جهان نبود و فقط با رحمت تجلّی پیدا می‌کرد ـ کمالاتی که اوتوپیست‌ها اینهمه آرزو و امیدش را در دل و سر می‌پرورانیدند. جهان جایگاه گناه، بی نظمی، و رنج بود که می‌شد آن را تطهیر کرد، داوری کرد، و نجات داد، امّا انسان هبوط کرده

نمی‌توانست آن را از بیخ و بن اصلاح کند و کمال ببخشد. بهشت گمشده یا باز به دست آمده، یگانه اوتوپیای ممکن بود و کلیدش هم فقط به دست خدا بود. از آغاز دورهٔ مسیحی تا قرن شانزدهم، آرزوهای اوتوپیایی مسیحی معمولاً شکل هزاره‌باورانه داشت و اوتوپیا فقط جلوه‌ای از جهانِ نجات یافته بود.

امّا مسیحیت به هر روی یک منبع و جواز چشمگیر برای اندیشه و عمل اوتوپیایی فراهم می‌آورد. گزارش مسیحیان نخستین که در اعمال رسولان آمده است پطروس حواری را واعظ بشارتی دینی و علاوه بر آن بشارتی اجتماعی معرفی می‌کند.

> و در تعلیم رسولان و مشارکت ایشان و شکستن نان و دعاها مواظبت می‌نمودند و همهٔ خلق ترسیدند و معجزات و علامات بسیار از دست رسولان صادر می‌گشت و همهٔ ایمانداران با هم می‌زیستند و در همه چیز شریک می‌بودند و املاک و اموال خود را فروخته آنها را به هر کس به قدر احتیاجش تقسیم می‌کردند و هر روزه در هیکل به یک دل پیوسته می‌بودند و در خانه‌ها نان را پاره می‌کردند و خوراک به خوشی و ساده دلی می‌خوردند و خدا را حمد می‌گفتند و نزد تمامی خلق عزیز می‌گردیدند و خداوند هر روز ناجیان را بر کلیسا می‌افزود (اعمان رسولان، ۲: ۴۲، ۴۴ـ۴۷).

این قطعه که چنین آشکارا وصف کنندهٔ یک جامعهٔ کمونیستی فرقه‌گراست که همچون بقایای نجات یافته و نجات دهندهٔ جهان گردهم آمده‌اند، از دورهٔ اصلاح دینی به بعد متن محبوب اوتوپیست‌هایی بود که مدّعی بودند مسیحی هستند. این متن که به عنوان متن شاهد به کار گرفته می‌شد جوازی بود که رهبران اکثر باهمادهای دینی اوتوپیایی امریکایی در قرن نوزدهم، مثل «رپیت‌ها»، «اینسپایریشنیست‌ها»، و «اویندا کامیونتی»، بدان متوسل می‌شدند. در کل، مسیحیّت دیدگاه اوتوپیایی نداشت و کسانی که پیام حواری را به معنی می‌گرفتند، مرتد و بدعتگذار معرفی می‌شدند. در نتیجه، تعداد آثار اوتوپیایی نوشته شده در قرون وسطای مسیحی انگشت شمار است. حداکثر، سرزمین کوکانی، قلمرو پرستر جان (یوحنای کشیش) و شاید طرح دانته برای یک پادشاهی جهانی را بتوان سوسویی از اوتوپیانیسم در این دوران دانست.

در دورهٔ رنسانس، که مجالی تازه برای بیان انواع خوشبینی‌ها و سکولاریسم پدید آمد، نوشته‌های اوتوپیایی هم تولّدی دوباره داشتند. نیکولاس کوسایی در قرن پانزدهم یک نظم نیمه اوتوپیایی را مفروض گرفت که همهٔ نوع بشر را در جهان در بر می‌گرفت و در آن سیاست و دین دیگر نیروهای آشوب‌افکن نبودند. حیات شکوفان دولت ـ شهرهای ایتالیایی افرادی نظیر لئوناردوداوینچی را به فکر اندیشیدن دربارهٔ بازساختن جهان انداخت. اوتوپیانیسمِ چنین هنرمندان و معمارانی، اگر البتّه بتوان نام اوتوپیانیسم بر آن نهاد، تأمّلی بود دربارهٔ رشد شهری. خصلت این نوع اوتوپیانیسم را ائوجینوگارن در کتاب ***اوتوپیاهای دورهٔ رنسانس*** («شهر آرمانی رنسانس ایتالیایی»، ص. ۳۵) بخوبی در چند جمله خلاصه کرده است. آنچه برای اینان مهم بود اهداف و ارزش‌های اینجهانی بود. استراتژی رسیدن به این اهداف و ارزش‌ها هم تجدید سازمان سیاسی بود. نقشه‌های آنها سرشار از زندگی شهری بود و مشکلات آن را منعکس می‌کرد خصوصاً مسئله و مشکل کشمکش‌های بین‌المللی و طبقاتی را.

امّا توسعهٔ شهری و آگاهی شهری صرفاً یک انگیزه برای خلق اوتوپیاهای رنسانسی بودند. آشوب‌های دینی، خیزش جوامع بر اثر رشد اقتصادی، سر بر آوردن دولت‌های بزرگ‌ترِ قوی‌تر، و سفرهای اکتشافی هیجان‌انگیز، انگیزه‌های نیرومندی برای رسیدن به تصورات اجتماعی و نقشه‌های دقیق بودند. ***اوتوپیای*** سر تاماس مور، که در دورهٔ پیش از اصلاح دینی نوشته شده بود (۱۵۱۶)، ریشه در همهٔ این عناصر داشت. طرح مور برای جامعهٔ آرمانی از یک جنبه مقید و مشروط شده است: اوتوپیا بهترین رژیم ممکنی است که انسان گناهکار هبوط کرده بدون مکاشفه می‌تواند خلق کند. چون مسیحیّت در این رژیم جایی ندارد، جامعه‌ای اساساً ناکامل است. این در واقع اعلام حدود عقل و محدودیت انسانی و نیز بیان آرمانگرایی اجتماعی است. در نتیجه، ***اوتوپیای*** تاماس مور بیان اومانیسمی مسیحی است که بیانگر اخلاقیات نویافته و شوق و حرارت مذهبی بود که نهضت اصلاح دینی و نهضت ضدّ اصلاح دینی در آن ریشه داشتند. جامعهٔ اوتوپیایی مور جامعه‌ای است که برای این طراحی شده است که با کنترل سفت و سخت، انسان‌ها را از تخت غرور و تکبّرشان به زیر آورد. سیاست‌های اجتماعی آن راه‌حل‌هایی آرمانی برای

مشکلاتی از قبیل فقر، نابسامانی‌های اقتصادی، و حکومت بد هستند که جوامع قرن شانزدهمی گرفتارشان بودند. راوی گزارش اوتوپیا، رلف هیتلودی، از همراهان دریانورد فلورانسی، آمریگووسپوتچی، معرفی می‌شود که خود مکتشف بزرگی بوده است. *اوتوپیای* مور، مثل **جمهور** افلاطون، الگویی شد برای ژانری که رویهمرفته تا قرن هجدهم تغییر نکرد. جامعهٔ بی زمان و ایستایی که در آن تاریخ نادیده گرفته نشده است، الگوهای توتالیتری کنترل و نظارت، قرار دادن جامعه در حال حاضر امّا در نقطه‌ای دور دست و نپوییده، دلبستگی به کمونیسم، دین طبیعی، و غلبه بر مسئلهٔ کمیابی اقتصادی با کنترل سفت وسخت تولید، توزیع، یا جمعیّت ـ همهٔ اینها مشخصه‌ها و صفات بارز این ژانر در قرن شانزدهم شدند.

اوتوپیاهای قرن هفدهمی شاید جذاب‌تر از اوتوپیاهای هر دورهٔ دیگر هستند، چون جریان‌های فکری آن دوره را عیان می‌کنند. نخستین نوشتهٔ اوتوپیایی مهمّ این دوره، ***شهر آفتاب*** (۱۶۰۲ـ۱۶۲۷) تومازو کامپانلّا است. این کتاب که نشان از علاقهٔ کامپانلّا به علم احکام نجوم، کیمیاگری، و علوم غریبه دارد، همچنین نشان می‌دهد که این مدافع گالیله از مدافعان و مبلغان پرشور علوم جدید و از بدگویان ارسطو بوده است. تصوّرات کامپانلّا یک بعد تقریباً هزاره باورانه دارد چون آینده در آنها شامل تغییرات و تحولات بزرگی می‌شود و حتّی یک پادشاهی مسیحی جهانی هم تأسیس می‌شود. جهان کامپانلّا جهانی است پر از ابداعات و اختراعات که در آن دانش علمی جدید برای رفاه انسان به کار گرفته می‌شود، امّا جالب‌تر از همه نگرش تغییر یافتهٔ او به آینده و سرنوشت، تقریباً همان پیشرفت، است که در پایان کتاب بر فراز جهان معلق است:

> در واقع، چون این مردمان، که فقط قانون طبیعی را می‌شناختند، چنان به مسیّحیت نزدیک می‌شوند که به قوانین طبیعی فقط متون مقدس را می‌افزایند، که به آنها کمک می‌کند این قوانین را بهتر ببینند و دریابند. من این نتیجه را از این استدلال معتبر به نفع دین مسیحی می‌گیرم که این دین صحیح‌ترین دین دنیاست و زمانی که سوء استفاده از آن قطع شود سَروَر تمامی جهان خواهد شد، همانگونه که متکلّمان و متألهان برجسته تعلیم می‌دهند و امید دارند. آنها می‌گویند به همین دلیل بود که

اسپانیایی‌ها دنیای نو را کشف کردند (اگرچه نخستین کاشف آن، قهرمان جنوآیی خود ما، کریستف کولومبوس، بود): تمامی جهان زیر لوای یک قانون گرد خواهد آمد. بنابراین، این فیلسوفان باید شاهدان حقیقت باشند، شاهدانی که خداوند برگزیده است. از این نکته من پی می‌برم که ما نمی‌دانیم چه می‌کنیم امّا ابزارهای خداوند هستیم. آن مردان در جستجوی سرزمین‌های تازه بودند، و فقط حرص طلا و ثروت به پیش می‌راندشان؛ امّا خداوند هدفی والاتر را در چشم داشت. آفتاب می‌کوشد تمامی زمین را بسوزاند، نه این‌که گیاهان، انسان‌ها، و غیره را بپروراند، امّا خداوند مبارزهٔ آفتاب و زمین را به سود زمینیان به کار می‌گیرد. ستایش و افتخار بر او! (نگاه کنید به نگلی و پتریک، ص. ۳۴۵).

این نگاهی بسیار مثبت‌تر به تاریخ و امکانات زندگی بشری است، بسیار مثبت‌تر از آنی که تاماس مور می‌توانست تصوّرش را بکند.

اوتوپیست آلمانی، یوهان آندرئه، که **پولیس مسیحی** (۱۶۱۹) او پیش از نسخه نهایی اثر کامپانلّا منتشر شد، از بسیاری جهات شبیه این راهب ایتالیایی بود. آندرئه از روزنکروتیسیان بود و علاقهٔ او به علوم غریبه با علاقه به علوم جدیده عجین شده بود. اوتوپیای او، در عین این‌که از نظر علمی به پیچیدگی اوتوپیای کامپانلّا یا *آتلانتیس نو* بیکن نیست، آزمایشگاه‌هایی دارد پُر از دانشمندان (یا شاید بتوان گفت پُر از جادوگران طبیعی). این دوست و طرف مکاتبهٔ کپلر همچنین کوشید تا علوم جدیده را با اعتقادات دینی آشتی دهد و نظامی را طراحی کند که «بار سنگین اخلاق ما را کاهش دهد».

آتلانتیس نو بیکن از نظر اهداف تفاوتی اساسی با اوتوپیاهای قبلی ندارد، اگرچه شهرت و تأثیر آن، به دلیل آوازهٔ نوشته‌های فلسفی و روش‌شناختی بیکن، بسی بیشتر بود. بیکن هم، مثل بقیّه، این اثرش را نوشت تا نشان دهد چگونه جامعه‌ای مسیحی را می‌توان با ازدیاد دانش و تکنولوژی بهتر بهبود بخشید. امّا در اندیشهٔ بیکن یک رگهٔ ایمان‌باورانه هست که قلمروهای طبیعی و فراطبیعی را، که در ***شهر آفتاب*** یا بعدها در ***توصیف پادشاهی مشهور ماکاریا*** (۱۶۴۱) نوشتهٔ سمیوئل هارتلیب چنان سهل و آسان درهم آمیخته بودند، جدا می‌کند. اثر هارتلیب به این قصد نوشته

شده بود که از طریق تعالیم صحیح، با آموزش درست و ثمربخش در عمل، «دین را ترویج کند و در جهت اصلاح کلّ جهان قدم‌هایی بردارد». توصیف بیکن از «خانهٔ سلیمان»، نخستین مؤسسهٔ تحقیقاتی که وقف پیشرفت دانش از طریق کوشش‌های همکارانهٔ علمی در جهت به کارگیری تکنولوژی سودمند شده است، تصاویری از اهداف و سازمانی را فراهم می‌آورد که الهامبخش افراد گونه‌گونی شد از «استادان» مسیحی بنیانگذار «رویال سوسایتی لندن» (۱۶۶۲) گرفته تا نویسندگان کمتر زهدپیشهٔ دائرةالمعارف فرانسوی به سرپرستی دُنی دیدرو و ژان لو رون د/آلامبر.

این علاقهٔ به علوم و نوشته‌های اوتوپیایی منحصر به افراد جدّی و آگاه و موفّق نبود. جرارد وینستنلی، از «دیگِرها»، در ***قانون آزادی*** (۱۶۵۱) و دیگر جزوه‌هایش، نقشه هایی برای هزاره طرح ریخت که شامل جایی برای علوم و تعالیم دنیوی می‌شد. او و دیگر هزاره باورانی که در آشوب‌های نیمهٔ قرن هفدهم انگلستان سروکله‌شان پیدا شده بود، پیشگامان آن فرقه‌گرایان قرن هجدهمی بودند که، مثل شیکرها، فکر می‌کردند در دورانی مابعد هزاره‌ای می‌زیند. در طرح کوتاه رابرت برتن، «از دموکریتیسِ کهین به خواننده»، که بخشی از ***آناتومی ماخولیا*** (۱۶۲۰) بود، به حساسیت‌های مسیحی، جامه‌ای نو و از آن نوع قراردادی و عرفی پوشانده شده بود. این اثر اوتوپیایی دانشورانه و رئالیستی از این جهت جالب توجّه است که می‌کوشد با نقل قول آوردن از مراجع و اسلاف تاریخی در تأیید بسیاری از نوآوری‌های پیشنهادی‌اش، اصلاحات را موجّه و پذیرفتنی کند.

اقیانوسیه (۱۶۵۶)، نوشتهٔ جیمز هرینگتون، اثر دیگری بود که رئالیسم تحلیلی آن چشمگیر بود. هرینگتون در این اثر جدلی علیه سلطنت‌طلبانِ طرفدار حق الاهی، تاماس هابز، و فرقه‌گرایان تئوکراتیک موضعی مشابه اختیار می‌کند. ***اقیانوسیه***، مثل دیگر آثار اوتوپیایی هرینگتون، بیشتر از همه به مسئله و مشکل ثبات سیاسی، اشکال قانونی حکومت، و بنیادهای اقتصادیِ هردو می‌پردازد. جمهوریخواهی هرینگتون، دلبستگی او به کشاورزی، نظم عمومی، تساهل و تسامح، و نهادی مذهبی که نتواند فرقه‌گرایانه باشد، و فراتر از همه رئالیسم خشک او، همه در هم می‌آمیزند تا او را علی‌رغم ملالت‌باریِ کتاب‌هایش متفکّری جذاب کنند.

در میان اوتوپیاهای قرن هفدهمی دو نوع دیگر نیز شایسته توجهند. ***تاریخ کمیک***

یا سفر در ماه (۱۶۵۰) سیرانو دو برژراک و *سرزمین ناشناختهٔ استرالیا* (۱۶۷۶) ی گابریل دوفوانی، هر دو، اوتوپیاهایی را توصیف می‌کنند که در آنها با شیوه‌ای عقلانی به طیف گسترده‌ای از سؤالات پرداخته می‌شود. چنین آثاری پیش‌درآمد مشتاقانهٔ قصهٔ فلسفی عصر روشنگری بودند. در اواخر قرن هفدهم، انتقاد از مسیحیت در قالب دئیسم (خداشناسی طبیعی) در آثار متعددی بروز یافته بود که از میان آنها شاید مشهورترینشان *سفرها و ماجراهای ژاک ماسه* (۱۷۱۰) اثر سیمون تیسو دو پاتو باشد.

در قرن بعد، یعنی در عصر روشنگری، بسیاری از اعتقادات و باورهای دوران روشنگری در چندین و چند اثر اوتوپیایی پرورانده شد. دئیسم همچنان به نظر دین و مذهب کسانی می‌آمد که خردمند و فرزانه بودند. اوتوپیاها، که همیشه اخلاقی بودند، حتی در حدّی توانفرسا، حال مکان‌هایی شاد شدند، و روشن بود که این شادی و خوشبختی می‌تواند محصول لذّات جسمانی و شهوانی باشد، همانگونه که برای تایتیانِ دیدرو در *تکمله‌ای بر سفر بوگنویل* (۱۷۷۲) بود. تغییر چشمگیر دیگر در اوتوپیاهای قرن هجدهمی برابری بیشتر ساکنان اوتوپیاها بود؛ برخی از این اوتوپیاها جوامع کمونیستی بودند که برابری مطلق از نتایج ضمنی آن بود. در نتیجه، نگرش به کار و زحمت هم در این اوتوپیاها عوض شد. در آثار اوتوپیایی پیشین همیشه کار و زحمت یک قاعدهٔ ریاضت و یک عمل خیر اخلاقی بود؛ بسیاری کار یدی را به طبقهٔ خاصّی وا می‌گذاشتند.

نویسندگان قرن هجدهمی بیشتر تمایل داشتند کار را چیزی خلّاق در نظر بگیرند و نه چیزی خفّت‌آور. در زندگی واقعی، تسلّط دولت‌ها بر اتباعشان رو به افزایش بود؛ روند مشابهی در اوتوپیاهای آن دوره هم مسلّط بود. *قوانین طبیعت* (۱۷۵۵) مورلی، منظری از جامعه‌ای ایستا را پیش می‌نهد که نظمی سرباز خانه‌ای در جهت برقرار کردن برابری خواهی کمونیستی دارد.

بزرگ‌ترین و ابتکاری‌ترین اوتوپیاها آنهایی بودند که اوتوپیاهایشان را در آینده قرار می‌دادند و آنها را نتیجهٔ ناگزیر پیشرفت بشری قلمداد می‌کردند. نخستین کسی که اوتوپیایی نوشت که در آینده بود لوئی سباستین مرسیر بود، نویسندهٔ *سال ۲۴۴۰ یا رؤیایی که هرگز متحقق نشد* (۱۷۷۰). نوآوری مفهومی هم مربوط به معاصران او،

بارون آن روبر ژاک تورگو، ماری ژان آنتوان نیکولا دو کاریتا (مارکی دو کُندورسه)، پُل آنری دیتریش (بارون د/ اولباک)، و کلود آدرین اولوسیوس بود، که همگی نظریّه‌هایی در مورد پیشرفت ساختند و پرداختند که در این نظریّه‌ها نیروهای اجتماعی و روان‌شناختی پویای اینجهانی در نهایت بناگزیر موجب پیشرفت علوم، هنرها، و اخلاقیّات می‌شدند.

طرح یک نقشهٔ تاریخی از پیشرفت روح انسانی (۱۷۹۴) کندورسه، در بخش آخر حاوی یک طرح از وضع بشر در آینده است که سرانجام به زندگی آزادانه در یک نظم اجتماعی عقلانی و طبیعی می‌رسد که هرچه پیش‌تر می‌رود کامل‌تر می‌شود. آن قالب ایستایی که اوتوپیاهای قبلی در آن ریخته شده بودند شکسته شده بود. همچنین حالت انزوایِ قبلیِ جوامع اوتوپیایی هم کنار گذاشته شده بود؛ اوتوپیای کندورسه می‌بایست جهانگیر باشد، هرچند همهٔ مردمان نمی‌توانستند به یک اندازه آن را متحقّق کنند. در انگلستان، ریچارد پرایس هم به نتیجه‌ای تقریباً مشابه رسیده بود، اگرچه او هنوز پیشرفت را به تحقّق یک نقشه مطابق مشیّت الاهی پیوند می‌داد ـ نقشه‌ای که در آن بنیانگذاری ایالات متحده و انقلاب فرانسه گام‌هایی بلند به سوی آینده‌ای روشن بودند (کُندورسه هم همین نظر را نسبت به این دو واقعه داشت).

در قرن هجدهم همچنین یک نوع دیگر از اوتوپیست‌ها متولد شدند. رابرت والاس، روحانی اسکاتلندی و نویسندهٔ ***چشم‌اندازهای مختلف از انسان، طبیعت، و مشیّت الاهی*** (۱۷۶۱)، معتقد بود که اوتوپیاها می‌توانند الگوهای تحلیلی مفیدی برای نظریّه‌پردازان اجتماعی باشند.

پشتوانهٔ اوتوپیانیسم در قرن هجدهم و قرن نوزدهم اولاً اعتقاد به ناگزیری پیشرفت و ثانیاً اعتقاد گسترده به تربیت پذیری یا کمال پذیری طبیعت بشری بود که القاکنندهٔ این نظر بود که ذهن و شخصیّت انسان را می‌توان بسرعت با تعلیم و تربیت چنان شکل داد که، اگر نه بکلّی، دست‌کم بسیار متفاوت از آنی شوند که هستند. اوتوپیا را می‌شد بسرعت ساخت. اوتوپیست‌های قرن نوزدهم، سن سیمونی‌ها، اوئین‌ها، و دیگر سوسیالیست‌های اوتوپیایی برخلاف پیشینیانشان بیشتر راه رسیدن به اوتوپیا را در کانون توجه قرار دادند تا شکل دقیقی که جامعهٔ تازه

می‌بایست داشته باشد. برای اکثر آنان، تعلیم و تربیت راه و وسیلهٔ مطلوب بود. رابرت اوئن وقتی که قطعهٔ زیر را در «رسالهٔ دوّم» از **نظر تازه دربارهٔ جامعه** (۱۸۱۳) می‌نوشت در واقع نظر افراد بسیاری را بیان می‌کرد:

> کودکان تقریباً بدون استثنا ترکیباتی شکل‌پذیر و به نحوی شگفت مستعد هستند. با توجّه دقیق پیشینی و پسینی، براساس یک دانش صحیح از موضوع، می‌توان کودکان را چنان به‌صورت جمعی شکل داد که هر شخصیّت انسانی را پذیرا بشوند. و اگرچه این ترکیبات، مثل دیگر ساخته‌های طبیعت، انواع بیشماری دارند، امّا در شکل‌پذیری با هم مشترکند، که با احتیاط و با تدابیر سنجیده، می‌توان نهایتاً آنها را عین مجسّمه‌ای از آرزوها و تمناهای عقلانی قالب ریخت.

امّا تعلیم و تربیت صرفاً یکی از راه‌های رسیدن به این هدف بود. برخی از سوسیالیست‌هایی که به عقب، به انقلاب فرانسه، نظر می‌کردند از آرمان‌ها و اعمال انقلابی ژاکوبن‌ها یا گراکوس بابوف الهام می‌گرفتند. در نظر آنان عمل سیاسی، حتّی انقلابی با توسّل به زور، راهی به سوی اوتوپیا بود. در نظر دیگران، خصوصاً شارل فوریه، نمونهٔ عملی یک باهماد اوتوپیایی یا فالانستری می‌توانست نوع بشر را مجاب کند که طرح‌های مشابهی را که چنین آشکار برایشان خیر و نیک بودند اختیار کنند.

اوتوپیاهای قرن نوزدهمی یک خصیصهٔ دیگر هم داشتند که در اوتوپیاهای قبلی عموماً وجود نداشت: آنها نسبت به امکان بهتر شدن آدمیان بسیار خوشبینانه‌تر بودند. اوتوپیست‌های قرن هفدهم و قرن هجدهم خواب این را می‌دیدند که آدم‌ها را نیک و خوشبخت کنند؛ اوتوپیست‌های قرن نوزدهم و قرن بیستم خواب غلبه بر بیماری و مرگ، و البتّه فقر، بی نظمی، جهالت و بیسوادی، و جرم و خیانت را می‌دیدند و علوم، تکنولوژی، و نهادهای اجتماعی تازه برای ترویج و ترفیع هر دو، می‌توانست منجر به فراوانی شود و ماشین آلات، که زحمت بشر را کم می‌کردند، می‌توانستند مجالی برای پرورش ذهنی و روحی انسان‌ها فراهم آورند. علاقهٔ بیشتر به کنترل روابط اقتصادی و سیاسی سبب شد که در نظر بسیاری، اوتوپیست‌های قرن نوزدهمی معادل سوسیالیست‌ها جلوه کنند. به دلیل این معادل و یکسان انگاشتن،

اندیشه‌های اوتوپیایی برای نخستین بار از نظر سیاسی کارگر افتادند. در ابتدای قرن بیستم، اندیشهٔ اوتوپیایی به این ترتیب بر دیدگاه‌های افراد بسیاری در اروپا و امریکای شمالی و جنوبی تأثیر گذاشته بود. در واقع، سوسیالیسم در امریکا در ۱۸۹۰ به معنای مارکسیسم نبود، بلکه به معنای دیدگاه‌های ادوارد بلامی بود، که اوتوپیای او، **نگاهی به پشت سر** (۱۸۸۸)، از کتاب‌های پرفروش شد و بحث و جدل بسیار برانگیخت و به زبان‌های بسیاری ترجمه شد. در سال‌های پایانی قرن نوزدهم، **نگاهی به پشت سر**، و **سرزمین *آزاد*** (۱۸۹۱) تئودور هرتسکا خوانندگان زیادی داشتند و علاوه بر آن عدهٔ زیادی از حامیان آن با شور و شوق فراوان در باشگاه‌هایی گرد می‌آمدند تا ایدئولوژی‌های مشابهی را ترویج کنند. (کتاب هرتسکا، اوتوپیایی در افریقا را تصویر می‌کند که در آن تجارت آزاد است. البتّه در دوران رقابت امپریالیستی برای تصاحب افریقا طبیعی بود که چنین کتابی نوشته شود).

در قرن بیستم تعداد اوتوپیاهایی که خلق شدند از کلّ اوتوپیاهایی که در آغاز تا ۱۹۰۰ خلق شده بودند تجاوز کرد. در واقع، اف. تی. راسل در ۱۹۳۲ تخمین زد که «قرن هجدهم به‌اندازهٔ قرن شانزدهم و هفدهم بر روی هم اوتوپیا خلق کرد. قرن نوزدهم سه برابر این تعداد اوتوپیا خلق کرد و قرن بیستم... [تا سال ۱۹۳۲] به‌اندازهٔ قرن نوزدهم اوتوپیا خلق کرده است» (اف. تی. راسل، ص. ۳۰۷). این آثار، که میان «چپ‌ها» و «راست‌های» سیاسی به یکسان توزیع شده است، عمدتاً از قلم فرانسویان، انگلیسی‌ها، و امریکای‌های غیر جنوبی تراوش کرده‌اند. شاید بتوان گفت که تحرّک دریایی، اعتقادات دینی، آزادی مطبوعات، و محیط زندهٔ سیاسی، که اجازهٔ واردشدن به فعالیّت سیاسی را می‌داد، و نیز دینامیسم اقتصادی، ربطی به توزیع جغرافیایی اوتوپیست‌ها و نیز میزان انتشار آثار اوتوپیایی داشته است. شاید افزونیِ سرخوردگی و ناکامی سیاسی هم از جمله عوامل مؤثر بوده‌اند، چون بسیاری از اوتوپیاهای اخیر در واقع تراکت‌های سیاسی هستند که لعاب مختصری بر آنها کشیده شده است. درست است که نوشته‌های اوتوپیایی از ملازمات و ملحقات تغییرات اجتماعی و ایدئولوژیکی بوده‌اند، ولی معلوم نیست که این افزونیِ سرخوردگی و ناکامیِ سیاسی بیش از افزایش تعداد خوانندگان یا شمار نویسندگان مؤثر بوده باشد. شاید انگیزهٔ نوشتن اوتوپیا از فرآورده‌های همیشگی و دائمی آرمانگرایی سیاسی،

بیزاری از ناکارآمدی، هدر دادن، و بی نظمی، و میل به انجام کاری برای رفع این شرور باشد، هرچند علاج‌های لازم یا پیش‌بینی‌شده، چنان ابعادی دارند که به همان اندازه‌ای که ممکن است شوق اصلاح را بیدار کنند به همان اندازه هم به بدبینی و یأس و سرخوردگی دامن بزنند. دلیل افزایش شمار اوتوپیاها هرچه باشد، اینقدر مسلّم است که منجر به پدید آمدن شاهکار ادبی یا نوآوری اساسی نشده است.

ایچ. جی. ولز و بروس فردریک اسکینر جالب‌ترین و خلاق‌ترین اوتوپیست‌های قرن بیستم بوده‌اند. ولز نوشته‌های علمی ـ تخیّلی، پیشگویی، و تحلیل اجتماعی رئالیستی را در هم آمیخت تا آثاری خلق کند که بیشتر پیشگویانه هستند تا اوتوپیایی. بسیاری از او تقلید کردند. پیشرفت‌های علمی هم اکنون از پیشگویی‌های او سبقت گرفته‌اند و تأییدی شده‌اند بر این لطیفهٔ آسکار وایلد که «پیشرفت محقق شدن اوتوپیاست». ***والدن دوّم*** (۱۹۴۷) بی. اف. اسکینر جالب است، زیرا در آن بر تکنیک‌های رفتاری در مهندسی اجتماعی تأکید می‌شود، تکنیک‌هایی که در نظر این روانشناسِ رفتارباور راه را به سوی اوتوپیا باز می‌کنند.

اگر اوتوپیست‌های قرن بیستم نتوانسته‌اند علاقهٔ زیادی را به خود جلب کنند، در مقابل نمی‌توان همین را در مورد نویسندگان خالق ضد اوتوپیا صادق دانست که نقیضه‌های آنان در این ژانر، اوتوپیاها را با دیستوپیاها یا ضد اوتوپیاها مورد نقد ویرانگرانه و جستجوگرانه قرار داده‌اند. ضد اوتوپیست‌ها همیشه بوده‌اند ـ رئالیست‌ها، اصلاح‌طلبان محتاط، شکّاکان به توانایی انسان برای رسیدن به عقلانیّت، تردید کنندگان در امکان رسیدن به نظم اجتماعی هماهنگ و مهمتر از همه تسخرزنانی که معتقد بوده‌اند رسیدن به رؤیای اوتوپیست‌ها صرفاً کابوسی حیّ و حاضر خواهد بود. این گروه، گروهی کوچک امّا محترم بوده‌اند، از جمله آریستوفانس، جاناتان سویفت، و شاید ولتر، سمیوئل باتلر، و در قرن بیستم، ئی. ام. فورستر، ئولین وو، یوگنی زامیاتین، جورج اورول، و آلدوس هاکسلی.

آینده‌ای احتمالی، آینده‌ای بیش از اندازه عقلانی و بقاعده و منظم، که اینان به تصوّر در آورده‌اند، از ۱۹۳۰ به بعد دیستوپیاها را جالب‌تر از اوتوپیاها کرده است.

نوشته‌های اوتوپیایی نقش‌های گوناگونی در تفکّر غربی ایفا کرده‌اند. برخی از آنها در ردهٔ ادبیّات بلهوسی و گریز قرار می‌گیرند، برخی در ردهٔ ادبیات

علمی ـ تخیلی، تعداد زیادی در ردهٔ ساتیر، و بسیاری در ردهٔ قصه‌های فلسفی (که البتّه تعریف درستی از این ژانر وجود ندارد). اوتوپیاها تقریباً در همهٔ اشکال ادبی جلوه‌گر شده‌اند ــ سفرنامه، نامه، رؤیابینی، گفتگو، رمان، رساله، و هم به نثر و هم به نظم. اوتوپیاها حامل دیدگاه‌های مذهبی، سیاسی، و فلسفی جدّی بوده‌اند که به نحوی پندآموزانه و در شکلی جذّاب و خواندنی و تبلیغاتی عرضه شده‌اند. بسیاری از اوتوپیاها به قصد تحریض افراد به عمل نوشته شده‌اند، حال آن‌که برخی دیگر تصوّری از سیر و تماشا، و رؤیایی برای اندیشیدن بوده‌اند. اوتوپیاها را عملاً نمی‌شود بقاعده طبقه‌بندی کرد، اگرچه برخی نویسندگان کوشیده‌اند آنها را به جوامع محدودکننده و سخت تحت نظارت، یعنی دارای سیاست اجتماعی توتالیتری، و قلمروهای آسان‌گیرانهٔ آزادی که در آن نظارت به حداقل می‌رسد تقسیم کنند. این تقسیم‌بندی با تقسیم‌بندی دیگری در مجموع همخوانی دارد که در آن هماهنگی ایستایی که حاصل سرکوب خودانگیختگی است در تقابل با هماهنگی ناشی از پیشرفت و آزادی فردی در انتخاب و عمل قرار داده می‌شود. خصلت‌هایی از قبیل ایستایی، پویایی، سرکوبگرانه، یا آسان‌گیرانه همگی به نوعی بستگی به نوع افرادی داشته‌اند که اوتوپیاها را خلق کرده‌اند و نیز نقشی که این اوتوپیاها در زندگی آنها، و شاید خوانندگانشان، ایفا می‌کرده‌اند.

در میان اوتوپیاها کمتر به شاهکار برمی‌خوریم، شاید به این دلیل که مشکل می‌توان دربارهٔ کمال و وضعیت‌هایی که در آن کشمکش نیست (که مادهٔ اصلی رمانس و تراژدی است) چنان قلم زد که برای خواننده جذّاب و گیرا باشد. علاوه بر این، شخصیت‌های آثار اوتوپیایی لزوماً باید از نوع و تیپ‌هایی باشند که نمایندهٔ طبقات هستند، بنابراین در این آثار غالباً فردیّت وجود ندارد. با اینهمه، اوتوپیست‌ها در بهترین حالت در بحث‌ها و جدل‌های فکری بزرگ زمانه‌شان مشارکت جسته‌اند و آثار آنان غالباً هم انگیزه‌ای برای تغییر به دست داده و هم نسبت به آینده پیشگویانه بوده است.

منابع

Bibliographical works. G. Negley, *The Utopia Collection of Duke University Library* (Durham, N.C., 1965), contains over 500 titles. United States Library of Congress, Public Affairs Information Service, Division of Bibliography, *Utopias* (Washington, 1922, 1924, 1926, 1928).

Anthologies of utopian writings containing bibliographical information. H. C. Baldry, *Ancient Utopias* (Southampton, 1956). G. Boas and A. O. Lovejoy, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935), the standard source for selections and references dealing with "the Golden Age." F. E. and F. P. Manuel, *French Utopias: An Anthology of Ideal Societies* (New York, 1966), mainly eighteenth-and nineteenth-century selections. G. Negley and J. M. Patrick, *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies* (New York, 1952), contains all or parts of thirty-three utopias and lists of titles of over 100 other utopias and dystopias as well as major secondary sources to 1950.

General works bearing on utopian writing containing bibliographical information. G. Atkinson, *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700* (New York, 1920); idem, *The Extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720* (Paris, 1922). W. Bentley, *The Communication of Utopian Thought: Its History, Forms, and Use* (San Francisco, 1955). M. Buber, *Paths in Utopia* (London, 1949). N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2nd ed. (New York, 1961). G. D. H. Cole, *A History of Socialist Thought: The Forerunners 1779–1850* (London, 1955). R. C. Elliot, *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre* (Chicago, 1970). N. Eurich, *Science in Utopia: A Mighty Design* (Cambridge, 1967), is necessary reading for those interested in seven-teenth-century utopias. Fédération International des Instituts et Sociétés pour l'Étude de la Renaissance, *Les utopies à la renaissance: colloque international* (Liège, 1963); twelve essays dealing with Nicholas of Cusa, Robert Burton, Jerome Cardan, Thomas More, Kaspar Stiblin, Johann Andreae, Rabelais, and others. S. R. Graubard, ed., *Daedalus*, **94**, 2, *The Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences: Utopia* (Richmond, 1965), thirteen papers on various topics concerning utopia. J. O.

Hertzler, *The History of Utopian Thought* (New York, 1923), dated but still useful. G. Kateb, *Utopia and Its Enemies* (Glencoe, 1963). H. Kern, *Staatsutopie und allgemeine Staatslehre: ein Beitrag zur allgemeine Staatslehre unter besonderer Berucksichtigung von Thomas Morus und H. G. Wells* (Mainz? 1951?). H. Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance* (Bloomington, 1969). K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bonn, 1929), trans. as *Ideology and Utopia* (London, 1936). A. E. Morgan, *Nowhere and Somewhere: How History Makes Utopias and How Utopias Make History* (Chapel Hill, 1946), argues that More's *Utopia* betrays European knowledge of Peru prior to its conquest. M. H. Nicolson, *Voyages to the Moon* (New York, 1948). F. T. Russell *Touring Utopia* (New York, 1932). J. Servier, *Histoire de l'utopie* (St. Amand, 1967). J. Shklar, *After Utopia* (Princeton, 1957). J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1951), has an excellent section on how the eighteenth-century utopians conceived of a natural, rational political order. S. L. Thrupp, *Millennial Dreams in Action* (The Hague, 1962). E. L. Tuveson, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, 2nd ed. (New York, 1964). C. Walsh, *From Utopia to Nightmare* (New York, 1962).

Studies of utopists and utopias. W. H. G. Armytage, *Heavens Below: Utopian Experiments in England 1560–1960* (London and Toronto, 1961). A. E. Bestor, *Backwoods Utopias: The Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America 1663–1829* (Philadelphia, 1950), is particularly good on early American communities. C. Blitzer, *An Immortal Commonwealth: The Political Thought of James Harrington* (New Haven, 1960). E. R. Curtis, *A Season in Utopia: The Story of Brook Farm* (New York, 1961). J. H. Hexter, *More's Utopia: The Biography of an Idea* (Princeton, 1952). R. V. Hine, *California's Utopian Communities* (San Marino, 1953). H. J. N. Horsburgh, "The Relevance of the Utopian," *Ethics* (1967), 127–38. R. Owen, *Utopianism and Education: Robert Owen and the Owenites*, ed. J. F. C. Harrison (New York, 1968). F. E. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, 1962). Morelly, *Code de la Nature... avec une introduction et des notes par Gilbert Chinard* (Paris, 1950). C. Nordhoff, *The Communist Societies of the United States* (New York, 1875; 1961; 1965), a

famous eyewitness account of the American communities in 1874. J. H. Noyes, *History of American Socialism* (New York, 1870; 1961), by the leader of the Oneida Community. C. Rihs, "Les Utopistes contre les lumières," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 57 (1967), 1321–55. J. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, 1969), a study of utopian elements in Rousseau's works. E. L. Surtz, S. J., *The Praise of Wisdom: A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia* (Chicago, 1957). L. G. Thompson, *Ta t'ung shu: The One World Philosophy of K'ang Yu Wei* (London, 1958). D. Winston, *Iambulus, A Literary Study in Greek Utopianism* (Ann Arbor, 1956). P. Yershov, *Science Fiction and Utopian Fantasy in Soviet Literature* (New York, 1954).

ایدئولوژی کمونیسم شوروی

باریس سووارین

ایدئولوژی کمونیسم شوروی در واقع ایدئولوژی حزبی است که قدرت را در امپراتوری روسیهٔ سابق قبضه کرد، حزبی با اقتدار یکپارچه و نفوذی که دامنه‌اش به فراسوی مرزهای اتحاد شوروی می‌رسید و بر چندین کشور اروپایی تحمیل می‌شد. تاریخ آن، یا در واقع پیش‌تاریخ آن، به ۱۹۰۳ بر می‌گردد، زمانی که کنگرهٔ دوّم حزب کارگران سوسیال دموکراتیک روسیه برنامهٔ آموزه‌ای‌اش را اختیار کرد.

این برنامه، یا بیان اصول، را پلخانوف تهیّه کرد و هیئت تحریریه مجلّهٔ *ایسکرا* آن را پس از حک و اصلاح به کنگره ارائه کرد (در آن زمان لنین هم عضو هیئت تحریریه بود). این برنامه بسیار شبیه برنامهٔ حزب کارگران فرانسه بود (که گِد و لافارگ نوشته بودند و در ۱۸۸۲ در روان (Roanne) تصویب شده بود). این برنامه، ضمناً، بسیار شبیه برنامهٔ حزب سوسیال دموکراتیک آلمان هم بود (که کائوتسکی نوشته بود و در ۱۸۹۱ در ارفورت تصویب شده بود و مُلهم از اندیشه‌های کارل مارکس و فریدریش انگلس بود). برنامهٔ روسی ۱۹۰۳ اعلام می‌داشت که اهدافش با اهداف سوسیال دموکرات‌ها در همهٔ کشورها یکی است. این برنامه اندیشه‌های سوسیالیسم مارکسی را به همان گونه‌ای که تا جنگ جهانی ۱۹۱۴-۱۹۱۸ فهم می‌شد صورتبندی می‌کرد.

طبق این اندیشه‌های کلّی، جامعهٔ سرمایه‌داری متشکّل از یک طبقهٔ ممتاز

کوچک است، که وسایل تولید و مبادله را در تملّک دارد، و اکثریت عظیمی از پرولتاریا و نیمه پرولتاریا، که اقلیّت مسلّط استثمارشان می‌کند. تکامل ناگزیر این جامعه از طریق پیشرفت‌های تکنولوژی، بحران‌های اقتصادی، و جنگ‌های امپریالیستی فقط منافع آنتاگونیستی و کشمکش میان اقلیّت رو به کاهش و اکثریت رو به افزایش را تشدید می‌کند، و بدین ترتیب شرایطی خلق می‌شود که منجر به جایگزینی تولید سرمایه‌دارانه با روابط تولید سوسیالیستی می‌شود؛ خلاصه، منجر به «انقلاب اجتماعی» می‌شود. پس از جایگزینی مالکیت خصوصی وسایل تولید با مالکیت جمعی، این انقلاب سرانجام تقسیم جامعه به طبقات را الغا می‌کند و همهٔ ستمدیدگان را با نقطهٔ پایان نهادن بر انواع و اقسام استثمار کار یدی و فکری رها می‌کند.

برنامهٔ روسی ۱۹۰۳، علاوه بر بیان این اصول عمومی، در یک نقطه حسابش را با برنامه‌های فرانسوی و آلمانی جدا می‌کرد:

> شرط ضروری این انقلاب اجتماعی، دیکتاتوری پرولتاریاست، یعنی قبضهٔ قدرت سیاسی توسط پرولتاریا، که قادرش می‌سازد همهٔ مقاومت‌های استثمارگران را درهم بشکنند.

منشأ این اندیشه در نوشته‌های سوسیالیست فرانسوی، لوئی اوگوست بلانکی، بود و اگر نه خود اندیشه، دست‌کم فرمول آن به اختصار زیاد در برخی نوشته‌های مارکس و انگلس دوباره پدیدار می‌شود؛ اما آنها گمان می‌کردند که دیکتاتوری پرولتاریا باید به نحوی دموکراتیک در یک مرحلهٔ گذار و با رأی اکثریت مردم از طریق برقرار کردن حق رأی همگانی جاری شود. اما در روسیه، زمانی که حزب سوسیال دموکراتیک آن، پس از کشمکش‌های فراوان در مبارزات درونی حزب پیش از انقلاب ۱۹۱۷ به دو دستهٔ اقلیت و اکثریت (منشویک و بلشویک) تقسیم شد، درکی که از دیکتاتوری پرولتاریا وجود داشت متفاوت بود.

باقی برنامهٔ ۱۹۰۳ با سوداهای همهٔ احزاب سوسیالیست آن زمان همخوانی داشت، البتّه با ویژگی‌های خاصی که مربوط به نوع استبداد تزاری بود. چیزهایی که این برنامه از آنها دفاع می‌کرد عبارت بودند از: برپایی رژیمی دموکراتیک با یک

پارلمان واحد بر اساس انتخابات همگانی مستقیم و رأی مستقیم شهروندان؛ مصونیّت شخص و خانه؛ آزادی وجدان، بیان، مطبوعات، اجتماعات، اتحادیّه‌ها و حق آنها برای اعتصاب؛ برابری همگان در برابر قانون بدون تبعیض جنسی، دینی، نژادی، یا ملّی؛ خودمختاری ملّت‌ها در حکومت بر خودشان؛ جایگزینیِ ارتش دائمی و خدمت وظیفه با ارتش داوطلبی مردمی؛ جدایی کلیسا و دولت؛ آموزش رایگان همگانی؛ حذف مالیات غیرمستقیم؛ هشت ساعت کار در روز با یک روز مرخصی در هفته؛ و سرانجام، مجموعه‌ای از قوانین و اقدامات اجتماعی برای بهبود وضع کار برای کارگران و دهقانان. و درضمن این کارها را می‌بایستی مجلس مؤسسانی به انجام برساند که کاملاً برگزیدهٔ مردم باشد.

چنین بود ایدئولوژی سوسیال دموکرات‌های بلشویک که در ۱۹۱۷، هشت ماه پس از آن‌که جنگ جهانی اوّل موجب سقوط رژیم تزاری شده بود، قدرت را به دست گرفتند. اما در فاصلهٔ سقوط رژیم قبلی (مارس ۱۹۱۷) و کودتای بلشویکی (نوامبر ۱۹۱۷) نوع تازه‌ای از واقعیّت اجتماعی بروز کرد که حزب پیش‌بینی‌اش را نکرده بود، یعنی خلق خودانگیختهٔ «سوویت‌ها» (Soviets)، که «شوراها» یی بودند تعریف نشده، متشکّل از نمایندگان کارگران، دهقانان، و سربازان. این شورش‌ها حقوق ویژهٔ خاص متفاوتی را، بسته به اقتضای موقعیّت و شرایط، در غیاب نهادهای حقوقی و تثبیت شدهٔ نمایندگی، برای خود قائل بودند. دو دستهٔ حزب سوسیال دموکرات، بلشویک‌ها و منشویک‌ها، اگرچه برنامهٔ واحدی را اعلام می‌کردند و بر ضرورت تشکیل یک «مجلس مؤسسانِ» فرمانفرما تأکید می‌کردند، اما سخت بر سر مسئلهٔ اعطای قدرت به شوراها، که بلشویک‌ها سرانجام در آنها اکثریت چشمگیری پیدا کردند، با یکدیگر مخالفت می‌ورزیدند.

پس از نوامبر ۱۹۱۷، ایدئولوژی رادیکال‌تر سوسیال دموکراتیک بسرعت ایدئولوژی خاص «شوراها» شد، و به دلیل میلش به حفظ قدرت، حزب پیروز سیاسی بتدریج از ویژگی‌های ذاتی و اساسی برنامهٔ قبلی‌اش چشم‌پوشی کرد. حزب پیروز پس از آن‌که ضرورت را فضیلت دانست، بدترین شرایط ممکن را آرمانی کرد و اقدامات موقّتی مصلحتی را، که برخلاف اصول قبلاً اعلام شده انجام گرفته بود، بدل به الگوهایی دائمی کرد. این الگوها می‌بایستی ایدئولوژی جدید شوند، ایدئولوژیِ

دستوریِ باصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا که عملاً به دست حزبی که کلّ قدرت را در انحصار خود داشت جاری می‌شد.

در جریان جنگ داخلی که پس از کودتایی نظامی، که شعارش «همهٔ قدرت به شوراها» بود، درگرفت دگرگونی سریعی رخ داد. همهٔ آزادی‌های درج شده در برنامهٔ حزب، حقوق بشر و حقوق مردم، حق رأی همگانی، دموکراسی، و پارلمان، و صد البتّه، پایان دادن به حضور ارتش و پلیس، و غیره همه فقط تبدیل به یاد و خاطره‌ای تاریخی و ادبی شدند. مجلس مؤسسان در پنجم ژانویهٔ ۱۹۱۸ منعقد شد که در آن بلشویک‌ها در اقلیّت بودند. صبح روز بعد مجلس مؤسسان با زور منحل شد. تک حزبِ در قدرت در ۱۹۱۸ نامش را «حزب کمونیست» کرد و تصمیم گرفت برنامهٔ تازه‌ای تدوین کند و تدوین این برنامهٔ تازه بر عهدهٔ بوخارین و لنین گذاشته شد. این برنامه در کنگرهٔ هشتم حزب در ۱۹۱۹ به تصویب رسید. تقریباً از آن زمان به بعد «شوروی» و «کمونیسم» مترادف هم شدند، و ایدئولوژی رسمی رژیم شامل توجیه قانونی و تبلیغاتی همهٔ کارهایی شد که با نظریّه‌های حزب همخوانی نداشتند اما شرایط آنها را دیکته می‌کرد. این توجیهات در خدمت حمایت و گسترش قدرت تازه بود.

تا زمانی که لنین زنده بود، ایدئولوژی کمونیسم شوروی فقط از دیدگاه‌های شخصی او، که زمان به زمان تغییر می‌کرد، از مقالات تازهٔ او، از سخنرانی‌های او، و از کتاب‌های او نشأت می‌گرفت. اما میان نظریّه و عمل مغاکی بود که دائماً عمیق‌تر می‌شد؛ اندیشه‌های نسبتاً مستدل در حوزهٔ آکادمیک می‌ماندند، و اعمال طبق واقعیّات انجام می‌گرفتند و بیانی که این اعمال پیدا می‌کردند ایدئولوژی واقعی شوروی بودند. مارکسیسم لنین، که از پیش با شرایط خاص روسیه تطبیق داده شده بود، با تأکید بر اندیشه‌هایی مورد مناقشه و خاص، یا با تأکید بر موارد خاصی که وام گرفته از مارکس و انگلس بودند، اما از اندیشه‌های ذاتی و اصلی آنها نبودند، خصلتی تازه و بدیع پیدا کرد.

علی‌الخصوص، بین دو انقلاب روسیه در ۱۹۱۷، لنین نظریّه‌هایی در مورد دولت پروراند و صورتبندی کرد، که طبق این نظریّه‌ها دولت چیزی نبود مگر ابزار تسلّط طبقات متملّک. او معتقد بود که ورود پرولتاریا به قدرت، در واقع دیکتاتوری

حزب او، که آن را «پیشتاز آگاه» پرولتاریا می‌نامید، خود به خود موجب محوشدن تدریجی دولت خواهد شد، یعنی موجب اضمحلال رو به فزونی بوروکراسی، نیروی امنیّتی، و ارتش خواهد شد و جایش را مدیریت مستقیم و خیرخواهانهٔ مردم خواهد گرفت. همهٔ مناصب دولتی انتخابی خواهند شد و همهٔ مقامات در هر لحظه در برابر انتخاب‌کنندگان پاسخگو خواهند بود، و حاصل همهٔ اینها از میان رفتن همهٔ تفوّق‌های طبقاتی، امتیازات، و زندگی انگلی خواهد بود. با تحقّق این شاهکار لنین، در کنار برنامهٔ حزب، سرانجام آرمان آنارشیستی متحقّق خواهد شد.

اما، در طول بیش از نیم قرنِ پس از آن، واقعیّت همچنان بر افسانه غالب آمد؛ دولت شوروی نه تنها محو نشد، بلکه قدرت روزافزونی پیدا کرد و به قدرتی چنان انحصاری و تمام عیار دست یافت که در تاریخ بی‌سابقه بود. بوروکراسی حرفه‌ای، پلیس مخفی، و ارتش رسمی بدل به قوی‌ترین دستگاه سرکوبی شدند که جهان هرگز پیش از آن به خود ندیده بود. تک حزبِ در قدرت، آشکارا جدا از مردم و بیگانه با ملّت، همهٔ امتیازات سیاسی و اقتصادی را به انحصار خود درآورد و دولت را همچون دارایی شخصی‌اش در اختیار گرفت، در عین این‌که اوتوپیای ترسیم شده در کتاب‌هایش بخشی جدایی‌ناپذیر از ایدئولوژی کمونیستی ماند.

حکومت خود را «دیکتاتوری پرولتاریا» خواند و نظریّهٔ محو شدن تدریجی دولت تا اضمحلال آن را نقض کرد، و لنین باکی نداشت که اعلام کند دیکتاتوری به معنای «قدرت نامحدود بر اساس خشونت است و نه قانون.» او بارها و بارها اعلام کرد که «پذیرش علمی دیکتاتوری چیزی بیش از پذیرش قدرتی نیست که حد و مرزی نمی‌شناسد، قدرتی که نه قانون می‌تواند فراهم آورد نه حکومت مطلقه، و اساس آن هم خشونت است.»

علاوه بر این، لنین، زمانی که حزبش اختیار کامل دولت و وسایل تولید را در دست گرفته بود، اذعان کرد که حزب در دست یک «الیگارشی»، یعنی کمیتهٔ مرکزی و دفتر سیاسی، است که قدرت تصمیم‌گیری دربارهٔ همهٔ چیزها و تابع کردن سازمان‌های متعدّدی را که «شورا» نامیده می‌شوند، دارد. ایدئولوژی رسمی «الیگارشیِ» مورد اشارهٔ لنین را حفظ کرد، البتّه در عین پافشاری بر این‌که قدرت شوراها از آنِ کارگران شهری و دهقانانی است که به صورتی خودانگیخته در شوراها

گرد آمده‌اند، اما این شوراها عملاً آن خصلت اولیّه‌شان را به مرور از دست دادند و بدل به منصوبان قدرتمندان از بالا شدند. اعضای شوراها عملاً از رده‌های حزبی برگزیده و منصوب می‌شدند.

لنین، حتی پس از جنگ داخلی (۱۹۱۷ـ۱۹۲۱)، زمانی که هنوز به خاطر داشت چگونه کشمکش‌ها را با زور عریان تمام کرده است، در قوانین جزایی‌اش (۱۹۲۲) استفاده از وحشت را تجویز کرد و بر «توجیه یا مشروعیّت بخشیدن» به آن «در گسترده‌ترین شکل ممکن» تأکید کرد. صدور حکم اعدام به تصمیم قضاتی واگذاشته شد که به شکل تصادفی به استخدام درمی‌آمدند. توجیهات برای استفاده از وحشت، همزمان با به کارگیری حادتر و شدیدتر آن در عمل، ابعاد وسیع‌تری پیدا کرد، درحالی‌که علل اولیّهٔ استفاده از وحشت دیگر بنیانی در واقعیّت نداشتند و در واقع اصلاً از میان رفته بودند.

از این جنبه، ایدئولوژی شوروی روا داشت که سرکوب و خفقانی که در خدمت یک «الیگارشی» استبدادی بود به پلیس مخفی محوّل شود، پلیس مخفی‌ای که سریعاً شمارَش از شُمارِش فراتر رفت، همه جا حاضر بود، مهارت زیادی در دستگیری، شکنجه، قضاوت، اخراج از مملکت، و اعدام میلیون‌ها قربانی بی‌گناه داشت، بی‌آن‌که اعتنایی به اَشکال حقوقی یا ضمانت‌های قانونی و قضایی داشته باشد. این مجموعهٔ امنیّتی بی‌سابقه در تاریخ عملاً بدل به دولتی در دولت شد.

با این همه، برنامهٔ سوسیالیستی قدیمی حزب همچنان بی‌تغییر مانده بود، برنامه‌ای که منشویک‌های سوسیال دموکرات و بلشویک‌های کمونیست به یکسان به آن اعتقاد داشتند، اما زمانی که در ۱۹۱۹ برنامهٔ تازه‌ای به تصویب رسید که بخش اوّل آن عمدتاً رونویسی از برنامهٔ ۱۹۰۳ بود، به جای واژهٔ «سوسیال دموکراسی» از «حزب کمونیست» استفاده شد. به متن قدیمی یک تز، که بسیار مورد علاقهٔ لنین بود، اضافه شد، یعنی امپریالیسم همچون «آخرین مرحلهٔ سرمایه‌داری» که مربوط به تکامل سرمایه‌داری و «پوسیدن» آن بود، که ظاهراً راه را برای رسیدن به «دورهٔ انقلاب سوسیالیستی جهانی» باز می‌کرد. غلط بودن این تز، که سابقه‌اش به ۱۹۱۶ باز می‌گشت، بنا به واقعیات ملموس تاریخی کاملاً عیان شده بود، اما همچنان بخشی جدایی‌ناپذیر از ایدئولوژی کمونیستی باقی ماند، زیرا بخشی از برنامهٔ سوم

حزب بود که در طول سی سال ساخته و پرداخته شده بود و در بیست و دومین کنگرهٔ حزب در ۱۹۶۱ به تصویب رسیده بود. زمانی که لنین هنوز زنده بود، نظریّهٔ به ارث رسیده از گذشتهٔ سوسیالیستی دست نخورده ماند، اما پس از آن اندیشه‌های تازه‌ای وارد این نظریّه شدند که الهام گرفته از کارهای فی‌البداهه‌ای بودند که بلشویک‌ها پس از رسیدن به قدرت انجام داده بودند.

ایدئولوژی شوروی، آن گونه‌ای که از خالق این ایدئولوژی به پسینیان رسیده بود، در وهلهٔ نخست مبتنی بر عقیدهٔ حزبی به ماتریالیسم مطلق بود، که پیشفرضش این بود که مادّه مستقل از آگاهی یا احساسات بشری وجود دارد، و القاکنندهٔ این مطلب بود که معین‌کنندهٔ همهٔ پدیده‌های تاریخی، اعّم از اجتماعی و روحی، شرایط مادّی است. لنین و مریدان فکری او، همانند ژان ژاک روسو، فکر می‌کردند که انسان در آغاز معصوم بوده است، اما در نتیجهٔ تماس با جامعهٔ فساد، یا دقیق‌تر بگوییم جهان سرمایه‌داری، این معصومیّت را از دست داده است. رژیم شوروی می‌بایستی با الغای مالکیت خصوصیِ وسایل تولید و با قدغن کردن استثمار نیروی کار توسّط اقلیّتی از مالکان، بتدریج تفاوت‌های طبقاتی را از میان بردارد؛ رژیم شوروی می‌بایستی به کارگران اجازه دهد که در آزادی تمام شکوفا شوند و مهمترین دستاوردهایشان را برای جامعه به ارمغان بیاورند. اندیشهٔ مطرح در آن زمان، بنابراین فرض‌ها، استقرار مرحله به مرحلهٔ سوسیالیسم بود که با دنبال کردن اصلِ «از هرکس به‌اندازهٔ توانش، و به هرکس به‌اندازهٔ نیازش»، که هدف کمونیسم بود، به نهایت منطقی خود می‌رسید.

اما لنین، برخلاف آموزهٔ صریحش، در سال‌های نخست حاکمیت رژیمش از واژه‌های «سوسیالیسم» و «کمونیسم» به یکسان و بی‌آنکه تفاوتی میانشان بگذارد استفاده می‌کرد. اگر منظورمان از «ایدئولوژی» مجموعه‌ای از اصول و اندیشه‌هایی باشد که گروه خاصی بدان‌ها اقرار و اذعان می‌کند، پس ایدئولوژی شوروی ایدئولوژی نرم‌تنی بود که مسیر وقایع و توالی واقعیّت‌های تاریخی تغییراتی زبانی، اصطلاحی، و عقیدتی را بر متفکّران این گروه، خصوصاً متفکّر سرآمدشان، تحمیل می‌کرد؛ در نتیجه سخن گفتن از نیّات اولیّه و به دست دادن تعبیری درست و منسجم از آن کاری دشوار و تقریباً ناممکن است. اظهارات قاطع متوالی لنین، که استراتژی و

تاکتیک‌ها را در هم می‌آمیخت، حاکی از نوعی واقع‌نگری است که با اوتوپیانیسم آکادمیک در تضاد بود و مدام حک و اصلاح می‌شد، کنار گذاشته می‌شد، و رد می‌شد، به نحوی که ایدئولوژی شوروی از این سال تا سال بعد چنان تغییراتی پیدا می‌کرد که قابل شناسایی نبود.

لنین در تفسیر خود از برنامهٔ جدید ۱۹۱۹ به تشریح این دیدگاه پرداخت که «برنامهٔ حزبی مارکسیستی باید مبتنی بر واقعیات تثبیت شدهٔ یقینی محض باشد» (در نظر لنین واژه‌های «مارکسیست»، «سوسیالیست»، و «کمونیست» مترادف بودند). بنابراین، ایدئولوژی خاص شوروی منعکس‌کنندهٔ وحدت لنینیستی «عمل» و «نظریّهٔ» حزب سوسیال دموکراتیک پیشین بود. منظور لنین از «یقین محض» همان «واقعیت» پوسیدن نظام سرمایه‌داری بود که منجر به امپریالیسم و «دوران انقلاب اجتماعی در مقیاس جهانی» می‌شود که با قبضهٔ قدرت توسط بلشویک‌ها در روسیه آغاز می‌شود و پیش‌درآمدی است بر استقرار سوسیالیسمِ واقعاً موجود در سرتاسر جهان. اما لنین می‌گفت: «اما این‌که سوسیالیسم واقعاً موجود چه شکلی خواهد داشت، صرفاً باید بگوییم نمی‌دانیم.» زیرا او بر این واقعیت تأکید می‌کرد که «ما مواد و مصالح کافی نداریم که بتوانیم سوسیالیسم را تعریف کنیم. آجرهایی که برای بنای سوسیالیسم باید به کار روند هنوز ساخته نشده‌اند.»

آنچه لنین معتقد بود یا یقین علمی نمی‌داند این بود که سوسیالیسم به معنای «از میان برداشتن تفاوت‌های طبقاتی است»؛ حال، «تا زمانی که همچنان کارگران شهری و دهقانان هستند، طبقات متفاوت وجود خواهند داشت، و در نتیجه سوسیالیسم یکپارچه‌ای در کار نخواهد بود.» در عین حال می‌گفت: «دیکتاتوری پرولتاریا بسط دامنهٔ مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریا در اَشکال جدید است.» و در جایی گفت، سوسیالیسم «حسابداری» است. اما در عین حال اذعان داشت که «تلاش ما برای گذر فوری به کمونیسم ما را به شکست کشانده است...» او اعتراف می‌کرد که «فکر می‌کردیم... گذر مستقیم به بنا کردن سوسیالیسم ممکن است،» و در جایی دیگر می‌گفت، «ما در تلاش خود برای رسیدن به سوسیالیسم با یک حمله پیروز شده‌ایم.» بنابراین، کمونیسم و سوسیالیسم، در این مرحله از تأمّلات او، اندیشه‌هایی مترادف بودند. و در پایان یک سیاست نسنجیده، که می‌توانست مراحل تکامل اجتماعی را ویران

کند، پیشنهاد کرد که «ساختن سوسیالیسم واگذاشته شود تا در بسیاری موارد اقتصادی به سرمایه‌داری دولتی رجعت شود.» بنابراین، در یک ایدئولوژی دردسرساز و معمّایی، سوسیالیسم و کمونیسم و سرمایه‌داری دولتی همزمان و ادغام شده در هم حاضر بودند.

لنین در ۱۹۳۱، به هنگام سخن گفتن از سرمایه‌داری دولتی در تعریف «سیاست اقتصادی تازه» (نپ) (NEP «new economic policy) نقطهٔ ختامی بر سیاست اقتصادی پیشین نهاد که آن را «کمونسیم جنگی» می‌نامید. اما در میان ایدئولوگ‌های برجستهٔ حزب، بحث و مجادله‌ای بر سر این مطلب درگرفت که آیا باید نپ را شکلی از سرمایه‌داری دولتی دانست یا سوسیالیسم دولتی. البتّه این بحث و جدل راه به جایی نبرد. در نظر «اینتلیجنتسیای» (Entelligentsia) شوروی پس از مرگ لنین در ۱۹۲۴، واژه‌های سوسیالیسم، کمونیسم جنگی، و سرمایه‌داری دولتی بیانگر آموزه‌ای گنگ و مغشوش بودند.

دوران آشفتهٔ بعدی که در پی‌آمد وضوحی به مسائل نبخشید؛ به‌عکس، زمانی که رهبران حزب به نحوی روزافزون و فعالانه‌تر به خصومت با ادیان سنّتی پرداختند و بی‌رحمانه پیروان آنها را مورد تعقیب و آزار و سرکوب قرار دادند، سعی کردند با همهٔ توان و به‌گونه‌ای سیستماتیک جایگزینی خداناباورانه برای آنها بگذارند، و این جایگزین چیزی جز کیش شخصیّت لنین نبود؛ رهبران حزب، هم کاهنان موظّف این کیش مادّی و هم منتفعان و وارثان آن بودند. پس از بحران‌های گوناگون، که در جریان آنها اندیشه‌هایی که بر مردم تحمیل می‌شد عمدتاً برگرفته و گزین شده از آثار لنین بودند، و تناقض‌ها و ابهام‌هایشان موضوع را پیچیده‌تر می‌کرد، سرانجام مجموعهٔ تازه‌ای از اندیشه‌ها صورتبندی شد و اندک اندک تحت لوای «لنینیسم» به خورد مردم داده شد، و این اندیشه‌ها چیزی نبودند مگر دیدگاه‌های رهبر تازه، استالین. شباهت‌های کلانی میان اندیشه‌های تازه و اندیشه‌های فریبنده پیشین بودند و هستند.

اصطلاح «لنینیسم» در دوران لنین در شوروی مصطلح نبود، چون لنین چنین چیزی را تحمل نمی‌کرد؛ چون مدّعی بود که آموزهٔ او همان «مارکسیسم» است. البتّه منظور او از «مارکسیسم» تفسیر خاصّ خودش از مارکسیسم بود، که مورد مناقشهٔ

جدی سوسیالیست‌هایی با گرایشی متفاوت با گرایش او بود. دو دستهٔ اصلی حزب که بر سر جانشینی لنین با یکدیگر سخت منازعه داشتند، تعابیر کاملاً متفاوت و متناقضی از لنینیسم ساخته و پرداخته کردند، و هر دو مدّعی بودند که ادامه‌دهندگان واقعی راه لنین هستند. نظام شوروی می‌خواست این اسطوره را القا کند که لنین خطاناپذیر بوده است و در نتیجه ایدئولوژی آن بدل به الاهیاتی پیچیده با اصول ایمانی، رازوری و عرفان، و اسکولاستیسم خاصّ خود شد؛ در مقام یک ایدئولوژی تازه، این ایدئولوژیِ فقط شوروی نبود، بلکه ایدئولوژی‌ای جهانی بود، چون بین‌الملل کمونیستی (کمینترن) در همهٔ کشورها آن را ترویج می‌کرد، و سازمان‌های کمکی علنی و مخفی با شاخه‌هایی در سرتاسر جهان داشت.

استالین نخست کیش لنینیستی را (پس از مرگ لنین) صورتبندی کرد، بعد رسالهٔ دینی آن را نوشت، *اصول لنینیسم* (۱۹۲۶)، و بعد ارکان ایمان آن را تدوین کرد، *مسائل لنینیسم* (۱۹۲۶). به دنبال آن، پس از آن‌که حکم داد لنینیسم «مارکسیسم عصر امپریالیسم» است، ضروری دید که پیوندی میان آن و مارکس هم برقرار کند. بدین ترتیب، اصطلاح «مارکسیسم ـ لنینیسم» برای مجموعهٔ داوری‌ها و عقاید و گزین گویه‌های استالین به کار گرفته شد؛ این مجموعه در خارج از اتحاد شوروی به «استالینیسم» معروف بود.

ایدئولوژی مارکسیسم ـ لنینیسم، یعنی همان استالینیسم، منعکس کنندهٔ مجموعهٔ بزرگ اقدامات عملی است که به دستور استالین، برای حفظ و گسترش قدرت شخص خودش تا حد ممکن، در پیش گرفته شد. از میراث کلامی مارکسیسم و لنینیسم در این ایدئولوژی پوستهٔ ظاهری حفظ شده اما از مغزش تهی گشته است. این ایدئولوژی به نام روحی که زندگی می‌بخشد دست به کشتار می‌زند. عبارت‌پردازی سوسیالیستی، در عین این‌که استثمار انسان به دست انسان حتی به درجاتی بیشتر از کشورهای سرمایه‌داری غربی روبه افزایش داشت، همچنان مورد استفاده بود. وعظ انقلابی بین‌المللی به قوت خود باقی بود؛ در ۱۹۲۴ استالین پیش‌بینی کرد که انقلاب جهانی رخ خواهد داد، حال آن‌که در ۱۹۲۵ مجبور شد تن به واقعیت‌ها بدهد و قاطعانه به «تثبیت سرمایه‌داری» اذعان کرد. لنین که ضرورت «نپ» را درک می‌کرد، تأکید کرده بود که «نپ» «به شکلی جدّی و برای مدتی طولانی»

اِعمال خواهد شد؛ استالین «نپ» را متوقف کرد و فقط با یک کلمه، که لنین نگفته است «برای همیشه». حق ملیّت‌ها برای خودمختاری، برای سامان دادن به امور خود، از جمله حق جدا شدن از روسیه، حقی که لنین سال‌های سال دربارهٔ آن نظریه‌پردازی کرده بود، بناچار از گروه‌های قوی دریغ شد، گروه‌هایی که به نحوی روزافزون در معرض سرکوب ملّی و استثمار اقتصادی و اجتماعی بودند، بلایی که گریبانگیر همهٔ ملت‌هایی بود که تحت حاکمیّت الیگارشی کمونیستی بودند.

ایدئولوژی «مارکسیستی ـ لنینیستی» استالین، برخلاف تزهای مارکس و لنین، به تز «سوسیالیسم در یک کشور» گروید. استالین می‌گفت سوسیالیسم می‌تواند در یک کشور، یعنی روسیه، به دست آید. لنین بیهوده در ۱۹۱۸ نوشته بود که سوسیالیسم فقط در یک کشور غیر قابل تصور است، و در روسیهٔ عقب مانده غیر قابل تصوّرتر. در این زمینه او هرگز تغییر عقیده نداده بود، اگرچه پیشتر، در ۱۹۱۵، پیروزی سوسیالیسم را در یک کشور ممکن دانسته بود، اما منظورش در آن زمان صرفاً به قدرت رسیدن یک حزب با نام سوسیالیست در یک کشور بود؛ و حتی در ۱۹۲۳، زمانی که معتقد بود می‌توان امیدوار بود که به کمک «تعاونی» های گستردهٔ اقتصادی ـ تجاری را از میان برداشت، به‌روشنی تصریح می‌کرد که لازمهٔ این کار «یک دوران تاریخی تمام در جهت تحول فرهنگی توده‌ها» است. او بی‌هیچ ابهامی می‌گفت: «جای تردید است که نسل بعدی بتواند سوسیالیسم را در همهٔ حوزه‌ها متحقّق کند.» سال بعد از آن تکرار کرد: «ما نمی‌توانیم عملاً در اینجا رژیمی سوسیالیستی را برقرار کنیم؛ خدا می‌خواهد که این کار به دست فرزندان ما انجام شود، یا شاید حتی به دست نوادگان ما.» و سرانجام در آخرین مقاله‌اش در ۱۹۲۳ نوشت: «ما آن قدر متمدن نیستیم که بتوانیم مستقیماً به سوی سوسیالیسم برویم، اگرچه مقدّمات سیاسی‌اش فراهم شده است.» اما استالین در ۱۹۳۲ رأی داد که پایه‌های سوسیالیسم در کشورش مستحکم شده است، و در ۱۹۳۶ «پیروزی کامل نظام سوسیالیستی در همهٔ حوزه‌های اقتصاد ملّی» را جشن گرفت. معنای واژهٔ «سوسیالیسم» عوض شده بود.

لنین بارها به این مضمون پرداخته بود که «سوسیالیسم بدون دموکراسی ناممکن است»، اما استالین اعتنایی به آن نداشت؛ استالینیسم آنتی تز

دموکراسی و سوسیالیسم بود، اگرچه به جهانیان اعلام می‌کرد که قانون اساسی شوروی «دموکراتیک‌ترین قانون اساسی در جهان» است. درواقع رژیم استالین در عمل «توتالیتر»ی‌تر از فاشیسم ازکار درآمد، واژه‌ای که ابداع موسولینی بود. اما توتالیتاریسم شوروی از طریق شووینیسم، میلیتاریسم، و یهودستیزی‌اش همخانوادگی‌اش را با «ناسیونال‌ـسوسیالیسم» آلمانی آشکار کرد. رژیم شوروی برخلاف ادّعاهای ایدئولوژی‌اش و با خشونت افسارگسیخته و «اشتراکی کردن» اجباری زمین‌های کشاورزی، که به نابود شدن دام‌ها و قربانی شدن میلیون‌ها انسان انجامید، از هر رژیم وحشت دیگری در تاریخ و در جهان معاصر سبقت گرفت.

در اینجا باز ما با نقض وقیحانهٔ تجویزات مکرّر لنین به نفع اکثریت بزرگ دهقانان روبه‌روییم، اگرچه این‌تجویزات در لفافهٔ شعاری پوشانده می‌شد که کلاسیک شده است؛ «اتحاد پرولتاریا و دهقانان.» اوج نفی ایدئولوژی سوسیالیستی، یا کمونیسم اصیل، زمانی بود که استالین با هیتلر معاهده‌ای بست تا از آسیب جنگ جهانی دوّم در امان بماند؛ استالین با یک‌گردش قلم سریعاً بین‌الملل کمونیستی را منحل کرد، «بین‌الملل»ی که مخلوق لنین بود و اهمیّت زیادی در رؤیای او برای انقلابی جهانی داشت.

در عین این‌که استالینیسم از همان اصطلاح‌شناسی لنین بی‌دریغ برای توجیه همه‌چیز و مخالفت با هرچیز در بحران‌های حادّ و نقاط عطف تاریخی استفاده می‌کرد، اما شرایط اتحاد شوروی را مجبور کرد زمانی که به متحدین موقّتی نیاز داشت به کشورهای واقعاً دموکراتیک نزدیک‌تر شود و «جنگ میهنی کبیر را علیه محور برلین‌رُم» آغاز کند. استالین پس از آن زبانش را تغییر داد و به ستایش انگلستان و ایالات متحده پرداخت که کمک‌های مادّی بسیار زیادی به شوروی کردند و رژیم شوروی را نجات دادند؛ ایدئولوژی با شرایط تطبیق داده شد. زمانی که خطر رفع شد، استالین دوباره به همان موضع خصومت سیستماتیک با دموکراسی‌های غربی بازگشت و بار دیگر ایدئولوژی را جرح و تعدیل کرد تا با سیاستش، استراتژی‌اش، و تاکتیک‌هایش همخوانی داشته باشد. او همچنان به نفی و انکار «امپریالیسم»ی تعریف نشده، خصوصاً ایالات متحده، می‌پرداخت. در عین حال، او آموزهٔ

«همزیستی مسالمت‌آمیز» را هم ابداع کرد تا بر فعالیت‌های مخرّب و زیرزمینی علیه جهان آزاد سرپوش بگذارد. او مدافع و برانگیزانندهٔ اختلالات اجتماعی در کشورهای مختلف بود و به جنگ‌های محلّی دامن می‌زد. از تریبون سازمان ملل برای پاشیدن بذر نفاق، مسموم کردن روابط، و دامن زدن به اختلاف و ناهماهنگی استفاده می‌کرد. پس از مرگ استالین، جانشینان کوتاه قامت‌ترش هم همان راه «مارکسیسم ـ لنینیسم» را دنبال کردند، اما تا حدی از نسل‌کشی او، که جهان را به وحشت انداخته بود، دوری جستند. این جانشینان همچنان میراث‌بر و حافظ ایدئولوژی‌ای بودند که آمیخته‌ای از مجعولات و اسطوره‌ها بود. ایدئولوژی کمونیسم شوروی چنین بود، ایدئولوژی‌ای که خود سبب پی‌بردن مردم به همان چیزهایی می‌شد که سعی می‌کرد پنهانش کند.

منابع

Everything concerning Lenin is in the collections of his works of which there exist (in Russian) five editions, each more complete than the last, though not quite complete yet; they are augmented by copious annotations presenting a great many variants and contradictions. Cf. Lenin, *Works,* first edition in 20 vols. (Moscow, 1924–27); third edition in 30 vols. (Moscow, 1927–35); *Complete Works,* fifth edition in 55 vols. (Moscow, 1958–65). The second and third editions are similar; the fourth is to be avoided.

Stalin's texts up to January 1934 are found in the collection called *Works* in 13 vols. (Moscow, 1946–51), the publication of which was held up after the death of the author. A supplement of three volumes covering the years 1934–53, edited by Robert H.McNeal, was published by the Hoover Institution (Stanford, 1967).

All matters pertaining to the ideology and life in the Soviet Union, except those that are state secrets, are treated in the encyclopedias and dictionaries the successive editions of which reveal the official versions and reflect the

changes between editions. Cf. *The Great Soviet Encyclopedia* in 65 vols. (Moscow, 1931–47); 2nd ed. in 51 vols. (Moscow, 1949–58); *The Small Soviet Encylopedia*, 10 vols. (Moscow, 1949–58); *The Small Soviet Encyclopedia*, 10 vols. (Moscow, 1930–31); 2nd ed., 11 vols. (Moscow, 1933–47); 3rd ed., 11 vols. (Moscow, 1958–61). *Small Philosophical Dictionary* (Moscow, 1952); 4th ed., (Moscow, 1954). *Political-Dictionary* (Moscow, 1940; 1958). *Diplomatic Dictionary*, 2 vols. (Moscow, 1948–50); 3 vols. (Moscow, 1960–64).

سوسیالیسم

سنفورد ای. لکاف

از دوران باستان تا مارکس

سوسیالیسم در مقام یک جنبش سیاسی مدرن در دهه‌های آغازین و میانی قرن نوزدهم سر برآورد. امّا در مقام یک اندیشه می‌توان ردّ آن را در زمان‌های بسیار دورتر در اسطوره، فلسفه، و الاهیّات پیدا کرد. سوسیالیسم در ساده‌ترین معنایش، باور به این است که همهٔ تولیدکنندگان باید سهم مساوی از حاصل کار مشترک ببرند. امّا در سطحی عمیق‌تر، سوسیالیسم چیزی بیش از یک فرمول اقتصادی صِرف است، و حتی چیزی بیش از تجویز عدالت. سوسیالیسم بیان اعتقاد به توانایی توده‌های انسانی برای غلبه بر از خودبیگانگی یا بیگانگی از ذات طبیعی خویش است که سوسیالیست‌ها معتقدند بسیار خلّاق‌تر، صلح‌خواه‌تر، و نوع‌دوست‌تر از چیزی است که تجربه عملاً نشان می‌دهد.

تا همین اواخر، این اعتقاد را معمولاً نوعی آگاهی خفقان‌آور از محدودیّت‌های طبیعی و مصنوعی محدود می‌کرد و عقیم می‌گذاشت، محدودیت‌هایی که مانع بیان و ابراز انسانیت واقعی بود یا آن را تحریف می‌کرد. اعتقاد بر این بود که کمیابیِ مواد و ضعف اخلاقی وجود نظام‌هایی اجتماعی را لازم و حتّی توجیه می‌کند که در آنها نابرابری و سلسله مراتب با نظم هم‌معنی و مترادف هستند. همهٔ انواع اندیشه‌ها و

نظام‌های مساوات‌طلبانه به یکسان با این عنوان که غیر عملی هستند طرد می‌شوند. برابری همچون معیاری در نظر گرفته می‌شد که شاید زمانی در گذشتهٔ دور معنا و مفهومی داشته است، یا شاید در آیندهٔ دور بتواند محقّق شود، امّا به شرایط فعلی و موجود هیچ ربطی ندارد مگر آن‌که دعوتی به هرج و مرج تلقّی شود. چون برابری همچون آرمانی غیر عملی در نظر گرفته می‌شد، این اندیشه مبهم و گنگ باقی ماند، نوشدارویی برای همهٔ دردها، و هدفی سهل‌الوصول برای شکّاکان.

سوسیالیسم تا مدّت‌های مدید یک وجه از این آرمان نسبتاً بی‌شکل بود که در یادآوری‌های رمانتیک از معصومیّت بدوی، در پیشگویی‌های هزاره‌ای در مورد آیندهٔ کامل، در الاهیّات رادیکال‌تر اصلاح دینی پروتستانی، در اوتوپیاهای غیر دینی، و در برخی نقدهای اجتماعی نهضت روشنفکری فرانسوی خودی می‌نمود. در قرن نوزدهم، این اشارات تلویحی و گنگ به دو استدلال ساخته و پرداخته در جهت تغییر اجتماعی بدل شد و اساساً دو شکل به خود گرفت. در یک دیدگاه، گفته می‌شد که ایجاد اجتماعات یا باهمادهای تعاونی در قلمرو امکان هستند به شرطی که با توجّه کافی به نیازهای فردی و اجتماعی برساخته شوند. دیدگاه دیگر، که کارل مارکس پیش نهاد، سوسیالیسم را همچون مرحله‌ای در تکامل تاریخی به تصور درمی‌آورد، که قطعاً و بنا به حکم تاریخ پس از انقلابی جهانی به دست طبقهٔ کارگر علیه مالکیت خصوصی و سودبرندگان از این نوع مالکیّت فرا خواهد رسید. طبق این دیدگاه، اجتماع یا باهماد آرمانی را نمی‌توان فارغ از شرایط تاریخی پیشاپیش طراحی کرد و به اجرا گذاشت؛ این اجتماع یا باهماد آرمانی بایستی از دل فعالیّت‌های انقلابی بیرون بیاید و تنها زمانی موفق خواهد بود که از نظر تاریخی مقتضی و بهنگام باشد. این تمایز میان سوسیالیسم همچون نظریّهٔ اجتماع یا باهمادی طراحی شده، و سوسیالیسم همچون حاصل و نتیجهٔ انقلابی به حکم تاریخ، که در قرون نوزدهم آشکارا به چشم آمد، پیشترها هم به شکل ضعیف‌تری وجود داشت، امّا تحت‌الشعاع این نظر قرار گرفته بود که اساساً سوسیالیسم در همهٔ اشکالش یک خیال خوش ناممکن است.

نخستین نشانه‌های سوسیالیسم را می‌توان در سوگنامه‌ها برای یک «عصر طلاییِ» از دست رفته دید که مضمونی عامّ و رایج در دوران باستان بود. اسطوره‌های

یونانی، که قدمت اسناد مکتوبشان به قرن هشتم قبل از میلاد می‌رسد، و قدمت سنّت شفاهیشان از این هم بیشتر است، به حالت اولیّه ــ عصر کرونوس [Cronus]ــ اشاره دارند که در آن زمان همه در همه چیز شریک بودند، مالکیت خصوصی وجود نداشت، و صلح و هماهنگی بر جهان حاکم بود. این اسطوره‌ها، همان گونه که لاوجوی و بُواَز گفته‌اند، توصیفگر بدویّتی «نرم» یا «سخت» هستند: برخی تصویری از دوران وفور و تجمّل می‌پردازند که در آن کار و زحمت انسانی ضرورتی نداشت چون زمین خود فراورده‌های کافی و وافی داشت؛ برخی دیگر تصویری از دوران نیازهای ساده و ارضای آنها می‌پردازند. در شعرها و سرودها معصومانگیِ شرایط اولیّه در تقابل با انحطاط جامعهٔ موجود قرار داده می‌شود. طبق تفسیر پذیرفته شده، عصر طلایی «مال تخم و ترکه‌ای دیگر از فانیان در شرایطی متفاوت بود که جهان داشت و (طبق یک روایت) خدایان دیگری بر آن حکم می‌راندند، و بنابراین هیچ اخلاق عملی‌ای نمی‌توان بدرستی از آن برای هدایت نژاد فعلی بیرون کشید. این دوران قابل بازیابی، دست‌کم با کوشش بشری، نبود.»

همین تفکّر حسرتبار و اندوهبار در محاورات افلاطونی شکل فلسفی به خود می‌گیرد. در *قوانین*، «بیگانهٔ آتنی»، که ظاهراً حرف‌های خود افلاطون را بازگو می‌کند، در ستایش آرمان باستانی زبان به سخن می‌گشاید: «نخستین و عالی‌ترین شکل دولت [پولیس] و حکومت و قانون آنی است که در آن این ضرب‌المثل باستانی شایع است که دوستان همه چیزشان مشترک است.» (*قوانین*، ۷۳۹) او در ادامهٔ سخن می‌گوید اگرچه چنین کمالی را نمی‌تواند بازیافت، امّا نظامی از این بهتر نمی‌توان به تصوّر درآورد. امّا در *جمهوری*، سقراط صاحب این اعتقاد معرفی می‌شود که حتی در جامعهٔ آرمانی، کمونیسم [زندگی اشتراکی] فقط می‌تواند شیوهٔ زندگی نخبگانی اخلاقی و روشنفکر باشد. توانایی فلسفی برتر نگهبانان یا حاکمان آنان را قادر می‌سازد به تقاضاهای شهواتشان بی‌اعتنا باشند؛ نقش آنان ایجاب می‌کند که آنان به همه چیز بی‌اعتنا و بی‌میل باشند جز توزیع عدالت. امّا جز در این مورد، برابری میان نابرابرها به عنوان گزاره‌ای متناقض با خود به باد انتقاد گرفته می‌شود و گفته می‌شود که چنین چیزی فقط منجر به مخاطره انداختن جامعه می‌شود، همان گونه که تجربهٔ هرج و مرج‌آمیز دموکراسی بخوبی نشان می‌دهد.

ارسطو در کتاب **سیاست** به همهٔ انواع کمونیسم‌های پیش نهاده، از جمله روایت پیشرفتهٔ محدود آن در **جمهوری** افلاطون، به دیدهٔ تردید می‌نگرد. مالکیّت جمعی بنیادی‌ترین اصول بدیهی سرشت بشری را نقض می‌کند؛ مالکیّت اشتراکی چیزی است که رغبتی برنمی‌انگیزد و کسی به دنبالش نمی‌رود. در نظر ارسطو، آنچه در اسپارت به آن عمل می‌شود، یعنی این که مالکیّت چیزها شخصی است امّا برای استفاده در اختیار عموم قرار می‌گیرد، بسیار بهتر از مالکیّت اشتراکی است. پولیس [یا دولتشهری] که نظم و نظام درستی دارد اصل عدالت در توزیع، یا برابری نسبی را اِعمال خواهد کرد. برابری مطلق یا عددی فقط منعکس‌کنندهٔ یکی از خواسته‌هایی است که شهروندان به صورت مشروع می‌توانند داشته باشند ــ و آن این خواسته است که آنان در مقام اعضای جامعه شایستهٔ رفتار یکسان هستند. اما اگر قرار است برابری و ثبات در جامعه برقرار شود، باید به سایر خواسته‌ها هم توجه شود، خواسته‌هایی نظیر خواسته‌های مبتنی بر برتری عقل، مشارکت بیشتر در رفاه اجتماع، و برتری اصل و نسب، یا برتری مقام و موقعیّت.

این انگاره که تفاوت در میزان عقل و شعور نابرابری اجتماعی را توجیه می‌کند مورد مخالفت مکتب رواقی قرارگرفت که در قرن سوّم پیش از میلاد پا گرفت، یعنی در سال‌های افول پولیس یونانی، و نفوذ زیادی هم در دورهٔ توسعهٔ روم به دست آورد. اما این نفوذ بیشتر اخلاقی بود تا سیاسی. اگرچه رواقیّون در تعالیمشان می‌گفتند که همگانشمولی عقل، بنا بر طبیعت، انسان‌ها را برابر می‌کند، اما دیگر پا را فراتر نمی‌گذاشتند که بگویند معیارهای طبیعت را می‌توان در جامعهٔ مرسوم و متداول اِعمال کرد. آنها هم مانند کلبیّون بر فاصله گرفتن از مساواتی که حکم طبیعت بود تأسف می‌خوردند و خصوصاً گرایش‌ها و اعمال غیر انسانی را به باد انتقاد می‌گرفتند، اما هیچ راهی برای بازگرداندن جامعهٔ فاسد به معصومیّت طبیعی‌اش نمی‌دیدند. طبق گفته‌های رواقیّون تکامل‌یافته‌ای چون سیسرون و سنکا، حداکثر دیدی که می‌شد داشت این بود که با طبقهٔ بدبختان، از جمله بردگان، با رحمت رفتار شود چون همهٔ انسان‌ها ذاتاً یکسانند.

در روم باستان، آن رویکرد مشترک میان شهروندان و فلاسفه خود را در فستیوال یا جشن ساتورنالیا جلوه‌گر می‌کرد. هر سال یک بار «عصر ساتورن» (صورت رومی

کرونوس) گرامی داشته می‌شد: بردگان با اربابانشان غذا می‌خوردند و تفاوت‌ها و تمایزها موقتاً به دست فراموشی سپرده می‌شد. دست‌کم در یک روایت غیر رومی از این مراسم، اخلاقیّاتِ پشت این جشن بی‌هیچ تردید آشکار می‌شود: یک جانی را در طول جشن بر تخت حاکم می‌نشاندند و به محض پایان جشن اعدامش می‌کردند تا هشداری به طبقات تابع و زیردست باشد که اگر به فکر انقلاب باشند چه به سرشان خواهد آمد.

برای این طبقات، تعالیم مسیحی احتمالاً رادیکال‌تر از رواقیگری بود، خصوصاً که برابری‌خواهی معنوی انجیل‌ها ظاهراً بحث دربارهٔ درجات عقلانیّت را بلاموضوع می‌کرد. اگر در چشم خداوند هر انسانی روحی (Soul) داشت و همهٔ ارواح و نفوس ارزش یکسانی داشتند، دیگر چه فرقی می‌کرد که عقول با هم برابر نباشند؟ «مسکینان در روح» (لوقا ۶:۲۰) براحتی می‌توانستند برای این سخنان پولس حواری اهمیت اجتماعی قائل شوند که می‌گفت با آمدن منجی «هیچ ممکن نیست که یهود باشد یا یونانی و نه غلام و نه آزاد و نه مرد و نه زن زیراکه همهٔ شما در عیسی مسیح یک می‌باشید.» (رساله به غلاطیان، ۳:۲۸). بنا به گفتهٔ لوقا، می‌توان گفت در میان حواریون نوعی کمونیسم برقرار بود: «و جملهٔ مؤمنین را یک دل و یک جان بود به حدّی که هیچ‌کس چیزی از اموال را از آنِ خود نمی‌دانست بلکه همه چیز را مشترک می‌دانستند ... زیرا هیچ‌کس از آن گروه محتاج نبود زیرا هر که صاحب زمین یا خانه بود آنها را فروختند و قیمت مبیعات را آورده به قدم‌های رسولان می‌نهادند و به هر یک به قدر احتیاجش تقسیم می‌نمودند.» (کتاب اعمال رسولان، ۳۵ - ۴:۳۲).

وقتی که انتظار آخرالزمانی قریب‌الوقوع فروکش کرد، شوق هزاره‌ای مایهٔ شرمساری و تهدیدی برای نظم جامعه و وحدت کلیسا شد. مفسران معتبر اناجیل اصرار می‌ورزیدند که اناجیل را نباید همچون دعوتی به انقلاب اجتماعی قرائت کرد. یکی از حواریون اعلام کرده بود که «حکام خدّام خدا هستند» (رسالهٔ پولس به رومیان،۱۳:۶). اگرچه خدا می‌خواست که **انسان‌ها همچون برادرانی در بهشتی زمینی بزیند**، قدیس کوپریانوس، قدیس زنونِ ورونیایی، و قدیس آمبروسیوس، اسقف میلان، همگی می‌گفتند که شرارت انسانی این خواست خداوند را عقیم گذاشته است. تا زمانی که نزول دوبارهٔ مسیح فرا برسد، مسیحیان مکلّف بودند فساد

این جهان را با صبر و اطاعت تحمّل کنند. متنفذترین فرد در میان آبای کلیسا، قدیس آوگوستینوس، در **شهر خدا** تأکید می‌کند که بی‌عدالتی‌های شهر زمینی همانا داوری خداوند بر گناهکار بودن انسان است. مسیحیان پرهیزگار در این جهان بی‌نجات «همچون اسیران و بیگانگان» می‌زیند، اما باید به ایمان خود بیاویزند و موقعیّت خود را در جهان بپذیرند، هر چه باشد.

فقیهان قرون وسطا، که مدافعان اصلی مرجعیّت پاپ بودند، توجیهات بیشتری در اثبات نابرابری آوردند. لازمهٔ وحدتْ فرودستی، «پیروی» و انضباط بود. سلسله مراتب در کلیسا و جامعه انعکاسی بود از برتری روح بر جسم و نیز نظم کیهانی، که معمار آن خداوند بود. کمونیسم فقط مناسب حال آن زاهدان پرهیزگار استثنایی در مقامات مقدّس بود که می‌خواستند از وابستگی به تن و جهان رها شوند. اما جنبش‌های خارج از کلیسا، نظیر کاتارها، والدنس‌ها، و آزاد روحان، اگرچه هدفشان رسیدن به کمالی از همان دست بود، البتّه نه همیشه از طریق زهد، به عنوان بدعتگذارانی خطرناک محکوم می‌شدند.

تعالیم جنبش‌های صومعه‌ای و فرقه‌ای، و الگویی که فراهم می‌آوردند، به هر صورت در تضادّ مستقیم با عقاید رسمی بودند. همزمان با از هم پاشیدن جامعهٔ فئودالی تحت فشارهای شبکه‌ای پیچیده، از جمله جاه‌طلبی‌های امیران، کشمکش بر سر عزل و نصب روحانیون، شکاف در درون کلیسا، و توسعهٔ تجارت و سر برآوردن شهرهای مستقل، دیدگاه اورتودوکسی تضعیف می‌شد و در مقابل بر جاذبهٔ بدیل‌های آن افزوده می‌شد. یکی از بدیل‌های غیر اورتودوکس شاخص، جنبشی بود که یک راهب کالابریایی قرن دوازدهم به نام یواخیم فلوریسی به راه انداخت. او آموزه‌ای به تاریخ پیوسته در زمینهٔ تثلیث را تبلیغ می‌کرد که شبیه آموزه‌ای بود که پیشتر در مونتانیسم محکوم شده بود. طبق نظر یواخیم درک ما از تجسّد عیسی مسیح باید نوعی توالی تکاملی سه عصر یا سه مقطع باشد: عصر پدر یا قانون، عصر پسر یا بشارت، و عصر روح‌القدس. این فرایند می‌بایستی در فاصله ۱۲۰۰ تا ۱۲۶۰ تحت حمایت فرقهٔ جدیدی از راهبان تکمیل شود، راهبانی که باید فروکشیدن دجّال را به سامان می‌رساندند. از طریق پیروزی آنان، روح‌القدس در تمام ابناء بشر نفوذ می‌کرد و عشقی همگانی جای اطاعت و بندگی را می‌گرفت. پیشگویی‌های

یواخیم الهام‌بخش عده‌ای از فرانسیسیان شد که فرقهٔ روحانیان فرانسیسی را تشکیل دادند و خودشان را جانشین کلیسا و منصوب شده برای هدایت مسیحیان به سوی هزارهٔ رهایی و رستگاری دانستند.

انواع مختلفی از همین نوع پیشگویی‌ها نوعی نقش مسیحایی برای امپراتور فردریک دوّم قائل شدند. حتی پس از مرگ فردریک، همچنان عدّهٔ زیادی امید داشتند که او به نحوی از انحاء دوباره ظاهر خواهد شد و روزهای فرجامین را با برانداختن روحانیّت فاسد با خود خواهد آورد. در قرون چهاردهم و پانزدهم، شورش‌های دهقانی یکی پس از دیگری در بسیاری از نقاط اروپا درگرفتند. این شورش‌ها پاسخی بودند به شرایط متغیّر اقتصادی و نیز تعالیم و موعظه‌های خیالی و پیشگویانه. اعتراضات مذهبی، نظیر آنهایی که به رهبری جان بال و جان ویکلیف در انگلستان به وقوع پیوست، و اعتراضات هوسیت‌ها و تابوریت‌ها در بوهم، پیروی از کلیسا را تضعیف کرد و سرانجام به اصلاحات تمام‌عیار قرون شانزدهم و هفدهم منجر شد. در اصلاح دینی پروتستانی، فرجام‌شناسی زیرزمینی در شورش همگانی به سطح آمد و تأثیری چشمگیر داشت. توماس مونتسر و جرارد وینستنلی، رهبران دو جنبش شاخص «جناح چپ اصلاح دینی» (باینتون)، را می‌توان بدرستی جزو مستقیم‌ترین پیام‌آوران نظری سوسیالیسم مدرن دانست.

مونتسر از افراد افراطی دوآتشه‌ای بود که از مارتین لوتر گسست و معیار رادیکال‌تر و رازورانه‌تر از آنچه لوتر و سایر اصلاح‌طلبان میانه‌رو حاضر به پذیرششش بودند برقرار کرد. در ۱۵۲۵، سپاهی از روستاییان را در شورشی نافرجام رهبری کرد که منجر به دستگیری و اعدام او شد. اگرچه در موعظه‌ها و نامه‌های مونتسر کمتر چیزی می‌توان یافت که بتوان آن را تبلیغ صریح کمونیسم نامید، اما معاصرانش، او را یک انقلابی تمام‌عیار می‌دانستند ــ «روحی طغیانی» بنا به عبارت لوتر. مونتسر این لقب و شهرت را پیدا کرد چون خواستار اصلاحات کلّی، چه در امور دنیوی و چه در امور کلیسایی، بود. مونتسر از صمیم قلب خود را وامدار «شهادت وزین» یواخیم می‌دانست و خودش و پیروانش را ایفاکنندهٔ همان نقشی می‌دانست که پیشتر روحانیان فرانسیسی برای خود قائل بودند. مونتسر، برخلاف راهبان، دلیلی نمی‌دید علیه معارضان «بی‌خدا» دست به خشونت نزند. آن «پادشاه پنجمی» که دانیال نبی

پیشگویی کرده بود، به اعتقاد مونتسر به دست نمی‌آمد مگر پس از نابود کردن فیزیکی آن چهار پادشاهی قبلی، که آخرینشان هنوز وجود داشت و می‌بایست در هم کوبیده شود.

در «روح‌باوری انقلابی یا کاریزماتیک» مونتسر، این دیدگاه اصلاح‌طلبانِ معتدل‌تر رد می‌شد که کتاب و متون مقدس باید میانجیِ خدا و انسان باشند، نه سلسله مراتب روحانی. او می‌گفت برای آن‌که فرد مؤمن با مسیح یکی شود باید یکی شدن و همذات شدن با خدا را مستقیماً و بی‌میانجی تجربه کند. این رادیکالیسم الاهیّاتی، مونتسر را قادر می‌ساخت که خودش و پیروانش را «ابر مردان گزیده‌ای فارغ از اخلاق» بداند که خودشان را در نقش پیشتازان رستگاری هزاره‌ای که به عهده گرفته بودند از قید احکام اخلاقی عادی آزاد سازند. خاموشی‌گزینی فرقه‌ای و عزلت‌گزینی را هم مونتسر رد می‌کرد و معتقد به فعالیت انقلابی در قالب جنبش‌های توده‌ای بود. برخلاف مونتسر، که کمونیسم و چند همسری او در نظر تمام اروپا رسوایی‌آمیز بود، دیدگاه آناباپتیست‌های مبارز بسیار به عقاید متداول و مرسوم نزدیک‌تر بود، چون آنها همچنان معتقد بودند که باید خودشان را از فساد دنیوی جدا کنند تا بتوانند زندگی کاملی فراتر از قانون داشته باشند.

وینستنلی در مکاشفاتی که داشت به این نتیجه رسید که او و پیروانش مأمورند زمین‌هایی خاص را به تصرّف درآورند و آنها را به شکل اشتراکی کشت کنند تا بتوانند «جماعت مقدس» را تحقق بخشند، آرمانی که آنها همراه با سایر پیوریتن‌ها داشتند. او می‌گفت «هیچ‌کس نباید سرور یا ارباب دیگری باشد، بلکه همهٔ انسان‌ها برابرند، و در یک تن واحد با یک روح واحد عشق، که همان مسیح در وجود ماست، یعنی امید افتخار و جلال، تنیده شده‌اند.» خلقت و نجات بیانگر دیالکتیک جدایی و دوباره به هم پیوستن هستند: روح و انسان در آغاز از هم جدایند، اما در پایان «انسان دوباره به خویشتن باز می‌گردد، یا به عبارت دیگر اورشلیم جدید ... به زمین باز می‌آید، تا زمین را به آن زندگی [روحانی] بازگرداند، حیاتی که فراتر از اشیاء است.» این فقط «خودپسندی غریبی» است که به اورشلیم جدیدی «در ورای آسمان‌ها» فکر کنیم.

وینستنلی و مونتسر یک چشم‌انداز الاهیّاتی مشترک دارند که هم رازورانه است

و هم به فعالیّت اجتماعی نظر دارد. در مورد وینستنلی، این چشم‌انداز واجد جهتگیری صلح‌طلبانه‌ای نسبت به کار جمعی و مشترک است؛ در مورد مونتسر، این چشم‌انداز در خدمت پیشبرد خشونت‌آمیز انقلاب است. اگر جناح چپ اصلاح‌طلبان موفق می‌شد که خود را کاملاً بر حاملان اصلاحات تحمیل کند، تمایزی که بعدها در قرن نوزدهم میان سوسیالیسم داوطلبانه و سوسیالیسم انقلابی پیش آمد، پیشتر و زودتر احساس می‌شد. اما در واقع تأثیر جناح چپ بر اصلاح دینی ناپایدار و زودگذر بود. مهمترین بازماندهٔ اجتماعی اصلاح دینی همان چیزی بود که ماکس وبر آن را «اخلاق پروتستانی» نامید، یا به عبارت دیگر رفتن به سوی فردگرایی اقتصادی، که نشانهٔ پرهیزگاری و زهد و تسلیم شدن به قضا و قدر بود، تلقّی می‌شد. پروتستانتیسم به مساوات‌طلبی محدود مشروعیت بخشید، چون رقابت اقتصادی و خودمختاری اخلاقی را روا دانست، اما هیچ مجوّزی برای سوسیالیسم صادر نکرد، سوسیالیسمی که همچنان چیزی «اوتوپیایی» دانسته می‌شد.

واژهٔ «اوتوپیا» پس از ۱۵۱۶ بود که رواج یافت، زمانی که تامس مور اثر خود را به این نام منتشر کرد و در آن جسورانه تأثیرات زیانبار مالکیّت شخصی و تجارت را آشکار و رد کرد. خصوصاً به آن صورتی که اینها در جنبش حصارکشی انگلستان عیان شده بودند. مور می‌نویسد، گوسفندان شروع به خوردن آدمیان و از میان بردن همهٔ مزارع، اسب‌ها، و شهرها کرده بودند؛ یک جمهوری واقعی ـ و البته نه آن جمهوری‌هایی که فقط این نام را یدک می‌کشند و دسیسهٔ ثروتمندان هستند ـ فقط در صورتی ممکن می‌شود که مالکیّت اشتراکی شود. خصومت مور با مالکیّت شخصی و طرفداریش از کمونیسم در واقع تلفیق عدم موافقت سنّتی مسیحی با حرص و طمع و فساد دنیوی با حمله به نابرابری‌های اقتصادی جاری بود. بسیاری از نویسندگان بعدی که بیشتر سکولار بودند، از جمله فرانسیس بیکن و تومازو کامپانلّا در قرن هفدهم، به پیروی از مور به تصویر کردن اوتوپیاهایی دیگر پرداختند، هم برای آنکه قوّهٔ تخیّل را بیشتر رها کنند و هم برای آنکه نقدهای اجتماعی رادیکال‌تری را نشر دهند که شاید نشر این نوع نقدها در قالب مقاله و رسالهٔ عادی می‌توانست برای شخص خطرناک باشد. اوتوپیا، در مقام یک تمهید و ژانر ادبی، جایگزین پیشگویی مذهبی آخرالزّمانی برای بیان احساسات رادیکالی مساوات‌طلبانه شد.

گرایش غالب در نظریه‌پردازی اجتماعی در دورهٔ پس از اصلاح دینی و تا فرارسیدن انقلاب فرانسه به شکل دقیق‌تری در آثار پیروان مکتب حقوق طبیعی‌قرارداد اجتماعی منعکس است. این نظریّه‌پردازان آموزه‌های سنتی قانون طبیعی را سکولاریزه و دگرگون کردند و بدل به توجیهی برای حکومت محدود و آزادی مدنی ساختند. در این فرایند، حق مالکیّت خصوصی به عنوان یکی از بنیادی‌ترین حقوق طبیعی تثبیت شد. جان لاک می‌گفت درست است که در اصل خداوند زمین را به صورت مشترک به همهٔ انسان‌ها بخشیده است، اما منظور او «استفادهٔ افراد کوشا و خردمند» از آن بوده است. حق تملّک البتّه محدود به قانون طبیعت می‌شد، اما با وارد شدن پول به عرصهٔ مناسبات اقتصادی ـ بنا به رضایتی مکتوم ـ گریز از این محدودیّت مشروعیّت یافت. پس هدف اصلی قرارداد اجتماعی حفاظت از حق مالکیّت بود که در معنای متوسّعش به زندگی، آزادی، و ملک تعبیر می‌شد و در معنای محدودترش به دارایی‌های مادّی. جیمز هرینگتون در *اقیانوسیه* (۱۶۵۶) می‌گوید که جمهوری‌های کشاورزی فقط در صورتی دوام می‌یابند که محدودیت‌های مؤثری برای تصاحب، خصوصاً تصاحب زمین، اِعمال شود. اما نه هرینگتون و نه هیچ نظریه‌پرداز انگلیسی در این قرن از سوسیالیسم به هیچ معنایی طرفداری نکرد.

فیزیوکرات‌های فرانسوی، که اصطلاح «لسه‌فر» (سیاست آزادگذاری) را جعل کردند، با جان لاک در این زمینه همنظر بودند که حق مالکیّت خصوصی بنیاد قانون و پیشرفت اقتصادی است. اما جز اینان، نویسندگان سرآمد عصر روشنگری فرانسه چندان رغبتی به پشتیبانی از فردگرایی اقتصادی نداشتند. عمدتاً، گرایش «فیلسوفان» شبیه گرایش و نگرش رواقیّون بود. ولتر می‌نویسد: «برابری در آنِ واحد هم طبیعی‌ترین چیزها و هم خیالی‌ترین چیزهاست.» اگرچه طبیعت انسان‌ها را برابر ساخته است، «اما در کرهٔ خاکی بیچارهٔ ما برای انسان‌هایی که در جامعه می‌زیند محال است که به دو طبقه تقسیم نشوند، ثروتمندان که حکم می‌رانند، و تنگدستان که خدمت آنان می‌کنند.» بر همین نهج، اگرچه روسو حکم محکومیّت گزنده‌ای در مورد شُرور و آفات مالکیت صادر کرد، اما پیشنهاد نکرد که حق مالکیّت لغو شود. طبق نظر روسو، ولتر، مونتسکیو، و لوئی دو ژوکور در ***دائرة‌المعارف***، حداکثر چیزی

که می‌توان بدان امید داشت این است که حاکمان روشنفکر نابرابری‌های افراطی را از میان بردارند و آلام تنگدستان را تسکین و تخفیف دهند.

در نیمهٔ دوّم قرن هجدهم، برخی نظریّه‌پردازان معتقد بودند که وضع طبیعی جامعه بایستی وضع مالکیت جمعی باشد نه مالکیت شخصی. از جملهٔ این نظریه‌پردازان می‌توان از توماس رینال، ژان مسلیه، گابریل دو بونو دو مابلی، سیمون لانگه، و مهمتر ولی گمنام‌تر از همه مورلی نام برد. اما جز کتاب ***قوانین طبیعت*** (۱۷۵۵) مورلی، که از بازگشت به کمونیسم طرفداری می‌کند، بقیّه با مابلی همنظرند که اگرچه کمونیسم اسپارت و فرقه‌های مذهبی به طبیعت نزدیک‌تر بود تا ستایش مدرن از ثروت و تجمّل، اما در «جایی که مالکیّت استقرار یافته است ضروری است آن را بنیاد نظم، صلح، و امنیّت عمومی بدانیم».

آن شک و بدبینی و دلزدگی که منجر به دوری گزیدن از جامعه شده بود و مشخصهٔ عصر روشنگری بود با شور و شوقی که برای نو کردن همه چیز با انقلاب فرانسه پدید آمد به‌یکباره رخت بربست. با همهٔ این احوال، همه، جز مشتی چهرهٔ سرآمد در انقلاب، از جمله ژاکوبن‌ها، همچنان مقیّد به حفظ مالکیّت شخصی بودند. تقاضا برای اصلاحاتی رادیکال‌تر در میان اقلیّتی از انقلابی‌های ناراضی پدید آمد. سخنگوی اصلی آنان فرانسوا نوئل بابوف، رهبر گروه کوچک «توطئهٔ برابران»، بود که تعداد بیشتری از ژاکوبن‌ها نیز خودشان را به آن وصل می‌کردند. بابوف، همراه با دیگر توطئه‌گران، از جمله سیلون مارشال، نویسندهٔ کتاب برانگیزانندهٔ ***مانیفست برابران*** (۱۷۹۶)، دستگیر و به جرم توطئه برای برانداختن دیرکتوار محاکمه شد. بابوف در دفاعیهٔ خود پافشاری کرد که در خدمت انقلاب بوده است، که اگر نابرابری همچنان پا برجا می‌ماند، در واقع انقلاب ناتمام می‌ماند. بابوف با وام‌گیری تمایزی که ژیروندن میانه‌رو، مارکی دو کوندورسه، ترسیم کرده بود گفت که انقلاب تا بدینجا برابریِ قانونی را برقرار کرده است و نتوانسته است برابری «واقعی» را برقرار کند. چون حتّی هوش و تلاش برتر «ظرفیّت شکم را بیشتر نمی‌کند» پس توزیع پاداش‌ها بر مبنایی جز نیاز «پوچ و ناعادلانه» است. بنابراین، انقلاب ۱۷۸۹، صرفاً پیش‌درآمد «انقلابی دیگر و بزرگ‌تر و جدّی‌تر بود که انقلاب آخر خواهد بود.» اما این انقلاب را مجالس قانونگذاری به ثمر نخواهند رساند، بلکه توده‌های وسیع مردم این انقلاب را بر پا خواهند کرد.

اگر توطئهٔ بابوف سرانجام در هم شکسته شد، اما بابوفیسم، با تأکیدش بر نقش انقلابی طبقهٔ کارگر، تأثیری پایدار بر نظریهٔ سوسیالیستی داشت. اما تازه پس از جنگ‌های ناپلئونی بود که سوسیالیسم مدرن شکل قطعی به خود گرفت. سوسیالیسم در معنایی که امروزه به کار می‌رود، نخست در ۱۸۲۷ در **کوئوپریتو مگزین** به‌کار گرفته شد که پیروان اصلاح‌طلب صنعتی، رابرت اوئن منتشر می‌کردند. در ۱۸۳۲ این واژه به شکل فرانسوی‌اش در مجلهٔ **لو گلوب** به کار رفت، مجله‌ای که گروهی از اصلاح‌طلبان عملی و تخیّلی با الهام از نظریّه‌های آنری دو سن سیمون منتشر می‌کردند. سوسیالیسم در دورهٔ پیدایشش در فرانسه طرفداران بسیار داشت، جایی که موج انقلاب بنیاد اندیشه‌های متداول‌تر و مرسوم را سخت به لرزه درآورده بود. هدف و نتیجهٔ این سلسله از خیزش‌ها موضوع بحث‌های داغ بود و سوسیالیسم در نظر پیروانش و حتی برخی از منتقدانش تحقّق منطقی فرایند تغییری بود که از ۱۷۸۹ آغاز شده بود. در حول و حوش سال ۱۸۴۰، واژهٔ سوسیالیسم عموماً به مجموعهٔ متنوعی از آموزه‌ها اطلاق می‌شد که همگی نگاه انتقادی شدیدی به نظام های اجتماعی موجود و اعتقاد راسخی به دگرگونی رادیکال داشتند و این دگرگونی را هم ممکن و هم الزامی جلوه می‌دادند.

سوسیالیسم احتمالاً به نظر نام مناسبی برای این آش در هم جوش از دیدگاه‌های انتقادآمیز و برخاسته از نارضایی می‌آمد؛ چون چه از وجه انتقادی و منفی و چه از وجه سازنده و مثبت، همهٔ این آموزه‌ها توجهشان بر رفاه «اجتماعی» و نه رفاه فردی متمرکز شده بود. «مسئلهٔ اجتماعی» موضوعی بود که تقریباً همه به آن علاقه نشان می‌دادند، اما دیدگاه غالب این بود که وضع نامساعد تحمیل شده بر تنگدستان متأسفانه گریزناپذیر است. آنهایی که با این نظر مبارزه می‌کردند و شرایط اجتماعی را به باد انتقادهای گزنده می‌گرفتند و خواستار آن بودند که این شرایط از بنیان عوض شود عموماً سوسیالیست خوانده می‌شدند. همهٔ این آموزه‌ها، علی‌رغم تنوعشان، بر نیاز به مسئولیت جمعی بیشتر و «تحکیم پایه‌های اجتماعی شدن» تأکید می‌کردند؛ این نظری است که جی. دی. ایچ. کول در کتابش عرضه می‌کند. اصطلاح «کمونیسم» بعضاً به عنوان مترادف سوسیالیسم و بعضاً برای مشخص کردن آموزه‌هایی که بر نیاز به انقلاب و اشتراک اموال تأکید می‌کردند به کار برده می‌شد.

دیدگاه سوسیالیستی در تقابل مستقیم با اعتقاد پذیرفته شده‌تری عرضه می‌شد که بر حقوق فرد در برابر جامعه و دولت تأکید می‌کرد و آن را نقض‌ناپذیر می‌دانست. مشهورترین نویسندگان در زمینهٔ اقتصاد سیاسی در نیمهٔ نخست قرن نوزدهم عموماً مدّعی بودند که چون آزادی فردی منشأ همهٔ پیشرفت‌هاست، تقویت آن بایستی هدف اصلی سیاستگذاری دولتی باشد. مداخله در آزادیِ مبادله به معنای محدود کردن و نقض حقوق انسان‌ها و بقیهٔ موانع خطرناک بر سر راه صنعت و شکوفایی بود. در برابر این عقیده، سوسیالیست‌ها می‌گفتند که محافظت قانونی از تصاحب و کسب ثروت نامحدود در واقع روا شمردن استثمار کارگران مزدگیر به دست صاحبان سرمایه است. بنابراین، هر گونه شکوفایی و رونق که محصول صنعت بود می‌توانست فقط به نفع عدهٔ قلیل صاحب امتیازات اجتماعی باشد ـ یعنی به نفع آریستوکراسی جدید ثروت و به ضرر اکثر مردم که بدین ترتیب مثل همیشه محروم و فقیر می‌ماندند.

در عام‌ترین و شاید بنیادی‌ترین سطح، این اعتراض به نابرابری‌های کلانی که ناشی از حفاظت و حمایت از مالکیّت خصوصی بود بیانگر آزردگی عمیق و تلخ اخلاقی بود. می‌گفتند کار تبدیل به کالا شده است، و انسانیت کارگر را از او گرفته‌اند و به یک ابزار صرف تولید تنزّلش داده‌اند. کارل مارکس اعتراض می‌کرد که «برای اکثریت وسیع مردم» آن فرهنگ تمدّن اروپایی که لافش را می‌زنند چیزی نیست مگر «آموزش دادن انسان‌ها برای آن‌که مثل ماشین عمل کنند.» شارل فوریه با ساخته و پرداخته کردن حکم محکومیّت پیشینی که روسو صادر کرده بود، فهرستی بسیار دقیق از شُروری ارائه می‌کرد که نتیجهٔ خودخواهی روزافزونِ ناشی از انباشت ثروت بود. این شرور فقط شامل بدبختی تنگدستان نمی‌شد، بلکه ناخوشی و ملالت و کسالت ثروتمندان را هم در بر می‌گرفت. عبارتی که یک نسل پیشتر ژان پیر بریسو دو وارویل از ژیروندون‌ها جعل کرده بود و پیر ژوزف پرودون آن را بر سر زبان‌ها انداخت نقد سوسیالیستی از اخلاق متداول را در یک جملهٔ فتنه‌انگیز خلاصه می‌کرد: «مالکیت چیست؟ دزدی است.»

منتقدان در میان خودشان در توضیحاتی که در مورد منشأ فساد و پیشنهاد اصلاحات ارائه می‌کردند اختلاف نظر داشتند. برخی معتقد بودند که بازسازی

اخلاقی فقط در جوامع و باهمادهای برنامه‌ریزی شده ممکن است. در نظر اوئن سنگ زیربنای بازسازی اجتماعی این اصل بود که شخصیت انسانی را محیط شکل می‌دهد. او فکر می‌کرد شرور اخلاقی را فقط با تغییر دادن شرایطی که موجب آنها شده است می‌توان از میان برداشت. اتین کابه چنین جامعه یا باهمادی را در کتاب خودش، ***سفر به ایکاریا*** (۱۸۴۰)، به تصور درمی‌آورد که آن را از تأملات اوتوپیایی پیشین اخذ کرده بود. فوریه می‌خواست نشان دهد که کاستن از ناکامی‌ها و افزودن بر خرسندی‌ها بدون تغییر سرشت بشری و فقط با ساختن اجتماعات یا باهمادهای برنامه‌ریزی شده و داوطلبانه ممکن است، باهمادهایی که در آنها تنوع و استعدادهای انسانی با ضرورت‌های تقسیم کار تطبیق داده می‌شوند. این اندیشه‌ها الهامبخش خلق و ایجاد باهمادهای نمونه‌ای در بریتانیا و امریکا شد و شور و شوق فراوانی در میان اصلاحگران اجتماعی در بسیاری از کشورها برانگیخت.

دیگرانی که امید چندانی به پروژه‌های خُردمقیاس نداشتند می‌گفتند باید تلاش بزرگ‌تری برای تجدید سازمان جامعه کرد. ژان شارل سیموند دو سیموندیِ اقتصاد دان، سال‌ها پیش، در ۱۸۱۹، گفته بود که اگر نفع حاصل از تولید بیشتر توزیع گسترده‌تر را به دنبال نداشته باشد، اقتصادهای ملّی نه فقط از نابرابری بلکه همچنین از بحران‌های دوره‌ای تولید بیش از اندازه آسیب خواهند دید. سن سیمون می‌گفت توانایی‌های بالقوّهٔ عظیم نظام صنعتی و تحقیقات علمی بایستی چنان سازمان داده شود که در خدمت نیازهای جامعه باشد. تسلّط آریستوکرات‌های بیکارهٔ تنبل بر جامعه و حکومت بایستی با تسلّط مجموعه‌ای مرکّب از تولیدکنندگان جایگزین شود. لوئی بلان معتقد بود که شرور نظام مالکیّت را می‌توان بدون انقلاب یا مصادره از بین برد اگر که دولت اعتبار مالی بیشتری به «کارگاه‌های اجتماعی» تخصیص دهد که در آنها صنعتگران در رشته‌های مختلف صنعت بتوانند انجمن‌های تعاونی برای تولید و توزیع شکل دهند و با حذف نیاز به منابع خصوصی سرمایه، دولت می‌تواند استثمار را ناممکن کند. پرودون، که خود تاجر بود، اما خلق و خوی آنارشیست‌ها را داشت، نسبت به همهٔ انواع اقتدارهای متمرکز و همهٔ طرح‌های جمعی بدبین بود. او ترجیحش چیزی بود که آن را «همیاری» می‌نامید ــ سلسله‌ای از مبادلات غیر متمرکز که در آن تولیدکنندگان با یکدیگر قرارداد می‌بندند تا کالاها و

خدماتشان را به همدیگر عرضه کنند و با هم تاخت بزنند. هدف می‌توانست جلوگیری از استثمار باشد، و در عین حال استقلال و خودمختاری تولیدکنندگان هم حفظ می‌شد و از تحمیل اقتدار مرکزی سرکوبگر به جای نظام بازار هم پرهیز می‌شد.

اما باز دیگرانی بودند که فکر می‌کردند تغییر سیاست یا نهادها فقط در صورتی ممکن است که در دل‌ها تغییری پدید آید. کونستانتن پکور در فرانسه، کارل گرون، موزس هس، ویلهلم وایتلینگ در آلمان، معتقد بودند که نوعی مذهب اخلاقی انسانیت لازم است تا یا خلأ بر جای مانده از انحطاط ایمان مسیحی را پُر کند یا آن دسته از ارزش‌های مشترک انسانی را بیان کند که همه می‌توانند صرف نظر از گرایششان به مذهب به آنها دل بسپارند. مریدان سن سیمون، به رهبری بارتلمی ــ پروسپر آنفانتن، اولیند رودریگس، سنت آرمان بازار، و پیر لرو ــ فرقه‌ای سازمان دادند و رهبری کردند که مبلّغ دعوت استاد به «مسیحیّتی تازه» بود. این کیش مجهّز به همهٔ لوازم و یال و کوپال‌های یک مذهب بود. روحانیون خود را داشت، آیین‌ها و مراسمش را، و عباداتش را، و اعتقاد اصلی در آن «اصل پیوستگی»[1] بود، که در واقع معادل سن سیمونیِ «قانون جاذبهٔ»[2] فوریه بود. این اصل برای پیروان سن سیمون همان کاری را می‌کرد که اصل فوریه برای پیروانش، یعنی مشابه اخلاقی و اجتماعی قانون جاذبهٔ نیوتونی برای این پیروان فراهم می‌آورد. فیلیپ بوشه و پرودون، و نیز اتین کابه ـ که «مسیحیّتی واقعی» را تبلیغ می‌کرد ــ احساس می‌کردند که خود مسیحیّت، اگر درست درک شود، سوسیالیسمی است با نامی قدیمی‌تر. در بریتانیا، جان ام. اف. لادلو، با کمک فردریک دی. موریس و چارلز کینگزلی، که هر دو روحانی بودند، یک جنبش مسیحی سوسیالیستی به راه انداخت.

امّا تأثیر کلام هیچ یک از این سخنگویان سوسیالیسم قابل قیاس با تأثیر مارکس نیست که نوشته‌هایش سنگ محک تفکّر و عمل سوسیالیستی شدند. مارکس با سوسیالیست‌های پیشین و نیز سوسیالیست‌های معاصرش تفاوت اساسی داشت از این نظر که معتقد بود سوسیالیسم را با عمل ارادی نمی‌توان برقرار کرد، چه این عمل برگزیدنِ داوطلبانهٔ سوسیالیسم باشد و چه تحمیل اجباری آن. سوسیالیسم بناگزیر

1- principle of association   2- law of attraction

در مرحله‌ای مناسبِ آن در تاریخ فرا خواهد رسید. او دیدگاه‌هایش را در آموزه‌ای بیان کرد که در آنِ واحد هم فلسفهٔ تاریخ بود، هم علم جامعه، و هم کتاب راهنمای انقلاب. در مقام متفکر، بیشترین قریحه و استعداد مارکس در نوآوری و بنیانگذاری مکتبی فکری نبود، بلکه او در وهلهٔ نخست منتقدی قاطع، وام‌گیرنده‌ای ماهر، و ترکیب‌کننده‌ای با استعداد بود. مارکس در مراحل اولیّهٔ تفکرش، زمانی که فلسفهٔ تاریخش را می‌پروراند، بیشترین دین را به هگل داشت. در دوران بعدی تفکرش، او از بابت بسیاری از اندیشه‌های جامعه‌شناختی و اقتصادی‌اش و نیز تعداد زیادی از شعارهای انقلابی‌اش وامدار مجموعهٔ دیگری از نویسندگان بود.

تأثیر اندیشهٔ هگلی بر مارکس بر کسی پوشیده نیست. گزاف نیست اگر بگوییم که همهٔ آثار مارکس مُهر تأثیر برخورد اولیّهٔ مارکس با هگل و هگلی‌های چپ را بر پیشانی دارند. آنچه کمتر مورد توجّه قرار گرفته میزان تأثیر بازخوانی فلسفی الاهیّات رادیکال مسیحی توسّط هگل بر شکل‌گیری سوسیالیسم مارکسی با آن خصلت آخرالزمانی و شبه مذهبیش است. نوشته‌های نخستین هگل حاصل مطالعهٔ الاهیّات در توبینگن بود. در این نوشته‌های نخستین هگل کوشید تا با مسیحیت سنّتی و اخلاق جدید کانتی کنار بیاید. تفسیری که او به آن رسید بهتر از هر جا در مقالهٔ «روح مسیحیّت و سرنوشت آن» (۱۷۹۹) به میان درآمده است. در این مقاله، هگل تفسیری به دست می‌دهد که شباهت شگفت‌انگیزی به تثلیث‌باوری (trinitarianism) تاریخی یواخیم دارد. اخلاق کانتی هم همچون بازگشت به دین یهودی، یا دین قانون انتزاعی، توضیح داده می‌شود، «نظمی حقوقی» که در آن انسان وابسته به خدای دوردست قانونگذار است. مسیحیّت، در مقام تجسّد خدا در یک انسان، فصل دوّمی در آشکار شدن اخلاق می‌گشاید: عیسی، در مقام «روح زیبا»، مالکیت و دارایی و تمام دیگر پیوندها با نظم حقوقی را طرد می‌کند و در نتیجه از آن برمی‌گذرد. امّا مسیحیّت، در مقام مذهبِ ایمان به خداوند و نه مشارکت همگانی در الوهیّت، بایستی از یک مرحلهٔ نهایی تحوّل و تکامل هم عبور کند. در این عصر تحقّق، تضادّ محدود و نامحدود، سوژه و ابژه، روح و مادّه با یکی شدن کلّی الاهی و انسانی از میان می‌رود و مرحله‌ای بالاتر فرا می‌رسد.

این تأمّلات اولیّه بستر شکل‌گیری کتاب ***پدیدارشناسی روح*** (۱۸۰۷) شد، که در

آن هگل کل تاریخ فکری بشر را همچون برون‌هشتگی ذهن خداوند در «پدیدار» اندیشهٔ بشری توضیح داد. در دو بخش **پدیدارشناسی**، هگل با توصیف خودآگاهی برحسب رابطهٔ میان خدایگان و بنده و با پیش نهادن این مطلب که آزادی مطلقِ تبلیغ‌شده در عصر روشنگری مسبّب حاکمیّت دورهٔ وحشت در انقلاب به عنوان قطب مخالف دیالکتیکی‌اش بود به پیامدهای اجتماعی تاریخ فلسفی‌اش اشاره کرد. هگل در دو کتاب دیگرش، **فلسفهٔ تاریخ** (۱۸۲۲) و **فلسفهٔ حق** (۱۸۲۱)، برون‌هشتگی ذهن خداوند را، که قبلاً در تحوّل و تکامل الاهیّات و فلسفه تصویر کرده بود، بر حسب تاریخ اجتماعی توصیف می‌کند. تاریخ را اگر فلسفی درک کنیم چیزی نیست مگر فرایندی که در آن «ایده» خود را به طور ملموس و انضمامی و جامع از طریق واسطهٔ ملّت‌ها و افراد «تاریخی جهان» به میان درمی‌آورد. آنچه فرض گرفته می‌شود این است که دولت قانونی شکل نهایی به خود خواهد گرفت که در آن ارادهٔ عام و ارادهٔ خاص به وحدت خواهند رسید. امّا دولت را باید از «جامعهٔ مدنی» از این جهت متمایز کرد که دولت بیانگر وحدت عمومی و خصوصی است، حال آن‌که جامعهٔ مدنی فقط حوزهٔ امر خصوصی است.

تعالیم هگل فوری‌ترین نتایج خود را در شکل‌گیری دو دسته از مریدان، هگلی‌های راست و هگلی‌های چپ، عیان ساختند. هگلی‌های راست در این تعالیم توجیه قدرتمند نهادهای موجود را می‌دیدند، حال آن‌که هگلی‌های چپ دستاورد بزرگ هگل را تضعیف پایه‌های مسیحیت سنّتی، خصوصاً جداسازی دوگانهٔ خدا و انسان، و روح و مادّه در آن، می‌دیدند. برونو باوئر و مارکس، که در دوران دانشجویی به این گروه پیوستند به نشر اندیشه‌هایی پرداختند که حکایت از حمله به الحاد هگل داشتند و نیتشان آشکار کردن دیدگاه‌های واقعی هگل بود. داوید فریدریش اشتراوس در کتاب **زندگی عیسی** (۱۸۳۵) به بیان این مطلب پرداخت که گزارش کتاب مقدس از زندگی مسیح را نباید واقعیّت عینی دانست، بلکه باید آن را انعکاس اساطیری مرحله‌ای ناکامل در آگاهی بشر دانست، یعنی همان چیزی که هگل پیش نهاده بود. لودویگ فوئرباخ مدّعای هگلی‌های چپ را به شکل رادیکال‌تری مطرح کرد و گفت که مذهب صرفاً محصول ذهن انسان است. در **جوهر مسیحیّت** (۱۸۴۱) او به توصیف اندیشهٔ خدا همچون فرافکنی چیزی ذاتی در سرشت بشری پرداخت،

چیزی که «ناب، خالص، رها از محدودیت‌های فرد انسان، و عینی شده» بود. اندیشهٔ بهشت صرفاً نقطهٔ مقابل همهٔ چیزهای ناخوشایند در زندگی عملی بود: «زندگی آتی چیزی نیست جز همین زندگی فعلی که از قید آنچه به نظر محدودیت یا شر می‌آید رها شده است.»

مارکس از هگلی‌های جوان گسست چون دل‌مشغولی آنان به آگاهی و فرد را هم تنگ‌نظرانه و هم ارتجاعی می‌دید. در ***خانوادهٔ مقدس*** (۱۸۴۵) و ***ایدئولوژی آلمانی*** (۱۸۴۵ ـ ۱۸۴۶)، مارکس «قدیس برونو باوئر» و «قدیس ماکس اشتیرنر» را به دلیل این‌که علی‌رغم ردکردن مسیحیت سنّتی همچنان بر حسب ایدئال یا آزادی روحانی فکر می‌کردند به باد تمسخر گرفت. فوئرباخ دست‌کم جهت درست را نشان داده بود چون روشن کرده بود که انسان منشأ آگاهی است و نه محصول آن، «انسان مذهب را می‌سازد، نه این‌که مذهب انسان را بسازد.» فوئرباخ نشان داده بود چگونه اندیشهٔ هگلی بایستی دگرگون شود یا تغییر جهت دهد: «نقد آسمان به نقد زمین دگرگون می‌شود، **نقد مذهب به نقد قانون**، و **نقد الاهیّات به نقد سیاست**.»

برای به ثمر رساندن این دگرگونی می‌بایست شرایط اجتماعی را به نقد کشید، شرایطی که، به اعتقاد مارکس، هگل و هگلی‌ها فقط عقلانی‌اش کرده بودند. هگل از خودبیگانگی را بیگانگی خداوند از خودش دانسته بود، حال آن‌که مارکس آن را اکنون بیگانگی انسان از خویشتن حقیقی یا ذاتی خود تعریف می‌کرد و منشأ آن را هم رابطهٔ کارگر با فرایند تولید می‌دانست. مارکس در قطعه‌ای از نوشته‌های اولیه‌اش می‌نویسد: «بیگانگی کارگر از محصول خویش نه تنها به معنای این است که کار او بدل به ابژه می‌شود و حیاتی بیرونی پیدا می‌کند، بلکه به معنای این هم هست که محصول کار او مستقل و خارج از او، بیگانه با او وجود دارد و به صورت قدرت خودمختاری در تقابل با او ایستاده است.» حیاتی که او به شیء داده است خود را همچون نیروی متخاصمی بیگانه در برابر او قرار می‌دهد. کارگر چون مجبور است زیردست دیگران کار کند و آن هم کارهایی که او را فرسوده می‌کنند و به پستی می‌کشانند، دیگر نمی‌تواند به قلهٔ پرومتئوسی خلاقیّت و خودمختاری‌ای برسد که مارکس در توان و ظرفیّت او می‌دید.

مارکس نتیجه می‌گرفت که کوشش هگل برای تمایز گذاشتن میان دولت و

جامعهٔ مدنی و گفتن این‌که ارادهٔ عمومی و ارادهٔ خصوصی می‌توانند در دولت یکی شوند و جامعهٔ مدنی هم دست‌نخورده بماند، صرفاً کوششی بود برای گریز از منطق گریزناپذیر دیالکتیک. اقتصاد سیاسی جامعهٔ مدنی ــ یعنی دقیقاً همان موضوعی که هگل سعی کرده بود از موشکافی فلسفی در آن بپرهیزد ــ بایستی نقّادانه مورد پژوهش قرار گیرد و تضادّ میان خیر عمومی و نفع شخصی افراد متملّک به همان سانی که هست نشان داده شود.

مارکس آشکارا می‌دید که این نقد به کجا خواهد انجامید. موزس هس مشکلی در قانع کردن او نداشت که کمونیسم واجد ارزش اخلاقی است. در ۱۸۴۲، لورنتس فون اشتاین توضیح داد که سوسیالیسم فرانسوی جوانهٔ ایدئولوژیک مبارزه برای قدرت در «طبقهٔ سوم» میان طبقهٔ متوسط و پرولتاریاست. فون اشتاین می‌گفت مسئله به دست گرفتن زمام نظام دموکراتیکی است که از دل شورش علیه استبداد برآمده است. مارکس خودش هم در تفسیری بر هگل نوشت که چون پرولتاریا از جامعهٔ مدنی به شکل مؤثری حذف شده است، پس پرولتاریا طبقه‌ای است که بیشترین نفع را در برانداختن این جامعه دارد. مارکس فراهم آوردن یک ایدئولوژی برای این طبقه و علاوه بر آن آموزه‌ای را که قدرت علمی داشته باشد هدف و وظیفهٔ خود قرار داد. او معتقد بود پرولتاریا فقط اگر چنین آموزه‌ای در اختیار داشته باشد می‌تواند اعتماد به نفس پیدا کند و انقلاب موفّقی به راه اندازد و به شکل مناسب در برابر فریب‌های تبلیغات بورژوایی و وسوسهٔ داخل شدن در شورش‌های ناپخته مقاومت کند.

اما آگاهی به‌تنهایی نمی‌تواند ضامن پیروزی پرولتاریا یا رسیدن به سوسیالیسم در نتیجهٔ این پیروزی باشد. آگاهی پرولتاریا باید با فعالیّت انقلابی یا **پراکسیس** تقویت شود. در چنین فعالیّتی است که پرولتاریا آموزش خواهد دید تا نقش تاریخی خود را ایفا کند و سرانجام «نفیِ نفی» را واقعاً عملی خواهد کرد. کارِ از خودبیگانه، که خود نفی توانایی‌های بالقوهٔ بشری است، با انقلاب پرولتاریایی نفی خواهد شد. در همدلی با هدف انقلابی، پرولتاریا آغاز بازگشت به انسانیّت از دست‌رفته‌اش را تجربه خواهد کرد. برقراری کمونیسم امکان «بازگشت انسان به خویشتن همچون موجودی اجتماعی یا واقعاً انسانی» را فراهم خواهد آورد، «بازگشتی کامل و آگاهانه که همهٔ غنای پیشرفت‌های پیشین را در خود خواهد داشت.» کمونیسم نمی‌تواند

نمایندهٔ شکل نهایی رهایی باشد چون هنوز یک دل‌مشغولی منفی به تولید و تملّک را بازتاب می‌دهد. آزادی اصیل یا انسانیّت، بنا به توصیف مارکس، فقط زمانی ممکن می‌شود که فعالیت‌ها در زندگی دیگر تحت فشار و قیوداتِ نیاز به تولید یا محدودیت‌های کمیابی موادّ نباشد.

مارکس بتدریج فهم روشنی از بدیلی که خود در برابر فلسفهٔ هگلی پیش نهاده بود پیدا کرد. در آغاز او با هگلی‌های جوان در نشر مجلات لیبرالی در آلمان همکاری می‌کرد. در ۱۸۴۳ مجبور شد آلمان را به دلایل امنیّتی شخصی ترک کند. ابتدا به پاریس رفت و در آنجا فریدریش انگلس را ملاقات کرد که همکار همه‌عمری او شد. در ضمن در پاریس با افکار سوسیالیست‌های فرانسوی آشنا شد. در ۱۸۴۵ از فرانسه اخراجش کردند، و او از آنجا ابتدا به بروکسل رفت و از آنجا به لندن، که پس از ۱۸۴۹ محل اقامت دائمی‌اش تا زمان مرگ شد. در ۱۸۴۷، به درخواست اتحادیهٔ کمونیست‌ها، که خود او و انگلس نقش بسزایی در شکل‌گیری‌اش داشتند، دیدگاه‌های خودش را در سندی که پرشورترین و تحریک‌آمیزترین سند سوسیالیستی در قرن نوزدهم است تحت عنوان ***مانیفست حزب کمونیست*** به رشتهٔ تحریر درآورد.

در ***مانیفست***، مارکس اصول اصلی سوسیالیسم «علمی» را با قلمی جسورانه و با فصاحت تمام خلاصه کرد. در اینجا دیگر از آن لحن پرطمطراق هگلی و آلمانی نوشته‌های پیشین خبری نیست و جایش را نوعی دترمینیسم اقتصادی سادهٔ فریبنده گرفته است. در این سند او می‌نویسد شرایط مادّی و اقتصادی هستند که عمدتاً نحوهٔ رفتار و تفکّر را معین می‌کنند. تغییر در شرایط اقتصادی منجر به تغییر در روابط میان تولیدکنندگان می‌شود، که همیشه دو طبقهٔ اجتماعی متخاصم و آشتی‌ناپذیر را تشکیل می‌دهند. امتناع طبقهٔ حاکم از تسلیم قدرت، معارضان را وادار به بر پا کردن انقلاب خشونتبار می‌کند. تغییر پیوسته و مداوم اجتناب‌ناپذیر است چون آنچه بر تاریخ حکم می‌راند قوانین جنبشی برخاسته از ضرورت اقتصادی است. تحت سازمان‌بندی سرمایه‌داری، فرایند تولید چنان یکپارچه می‌شد و چنان ابعادی پیدا می‌کند که در آن خودِ سرمایه‌داری در مقام نظام مالکیّت خصوصی منسوخ و بدل به «زنجیری» برای رشد بیشتر می‌شود. کسب و کار کوچک جای به انحصارات بزرگ می‌سپارد؛ جامعه هر چه بیشتر به دو طبقهٔ اصلی منقسم می‌شود: بورژوازی، که تمام

سرمایه در دست آنها متمرکز است، و پرولتاریا، مزدبگیرانی که فقط نیروی کارشان را می‌توانند بفروشند. تضادّ میان سرمایه‌داری و نیروهای تولید ــ مجموعهٔ تکنیک و توانایی ــ بحران‌هایی را به وجود می‌آورد که هر روز عمیق‌تر می‌شوند. آگاهی طبقاتی پرولتاریا با تجمع کارگران در کارخانه‌های بزرگ و با بدتر و بدتر شدن شرایط زندگیشان با هر گامی که تولیدِ سرمایه‌دارانه به پیش برمی‌دارد، تقویت می‌شود. سرانجام، طبقهٔ کارگر، به رهبری کمونیست‌ها، که پیشروترین عناصر پرولتاریا هستند، در واکنش به دعوتی که جملهٔ پایانی **مانیفست** است باید به پا خیزند: «پرولتاریا چیزی جز زنجیرهایش ندارد که از دست بدهد و در مقابل جهانی را دارد که باید فتح کند. کارگران همهٔ کشورها، متّحد شوید!»

مارکس در اکثر نوشته‌های بعدی‌اش، خصوصاً در **سرمایه** (۱۸۶۷) که به هنگام مرگش ناتمام ماند، کوشید تا به تفصیل توضیح دهد سرمایه‌داری چگونه به وجود آمده است و چرا باید از میان برود، و به نحوی پارادوکسی ــ و دیالکتیکی ــ در نتیجهٔ توفیقش باید از میان برود. او به آثار اقتصاددانان اورتودوکس، از جمله فرانسوا کِنِه، آدام اسمیت، دیوید ریکاردو، و ژان باتیست سه، و نیز به آثار منتقدان سرمایه‌داری، از جمله سیسموندی و اقتصاددانان بریتانیایی جان فرانسیس بری، جان گری، تاماس هاجکین، و ویلیام تامسون رجوع کرد. نظریّهٔ ارزش کار، که نویسندگان دیگر بسیاری، از ارسطو گرفته تا لاک و آدام اسمیت، از آن در این یا آن شکل استفاده کرده بودند، سنگ زیربنای نظریّهٔ مارکسی شد.

بنا به عقیدهٔ مارکس، کار یگانه منبع ارزش است. اما سرمایه نمایندهٔ انباشت کار فردی نیست. «انباشت اولیّهٔ» سرمایه نتیجهٔ غصب و تصاحب به زور است. هر چند سرمایه هیچ ارزشی نمی‌آفریند، اما صاحب سرمایه بودن در شکل صاحب وسایل تولید بودن، به معنای داشتن توانایی برای سود بردن از کار دیگران است. سود نمایندهٔ «ارزش اضافی» است که سرمایه‌داران استثمارگر از مزدبگیران می‌گیرند، چون فقط آن‌قدر مزد به کارگران می‌دهند که معیشت آنها را تأمین کند و هر چه فراتر از تأمین معیشت است را از سهم کارگران از تولید غصب می‌کنند، نرخ مزد در پایین‌ترین سطح نگه داشته می‌شود، چون با وارد شدن هر چه بیشتر ماشین‌آلات به چرخهٔ تولید «سپاه ذخیرهٔ صنعتی» بیکاران بیشتر می‌شود. اما هر سرمایه‌داری برای

بقای خود در رقابت مجبور است بخشی از سودش را در ماشین‌آلات، یا سرمایهٔ ثابت، سرمایه‌گذاری کند. چون ماشین‌آلات فقط می‌توانند هزینهٔ خودشان را جبران کنند و هیچ ارزشی مستقل از آنچه با کار تولید می‌شود به وجود نمی‌آورند، پس نسبت سرمایهٔ ثابت به سرمایهٔ متغیّر، یا دستمزد، بناگزیر متوسط نرخ سود را پایین می‌آورد. علاوه بر این، چون مکانیزاسیون منجر به بیکاری افزون‌تر تکنولوژیکی می‌شود، کارگران نمی‌توانند آنچه را که تولید شده است خریداری کنند. نتیجهٔ کار، بحران‌های اضافه تولید (یا کمبود مصرف) است که دائماً بر شدّتشان افزوده می‌شود و در نتیجه سرمایه‌داران کوچک از صحنه حذف می‌شوند و پرولتاریا ناچار تن به «فقر فزاینده» می‌دهند. فاجعهٔ نهایی را ممکن است بتوان با سرمایه‌گذاری‌های امپریالیستی در نواحی عقب‌مانده به تأخیر انداخت، چون در این نواحی هزینهٔ معاش و در نتیجه نرخ دستمزد آن‌قدر پایین هست که نرخ سود به حدکافی بالا برود. اما در طول زمان هیچ چیز فایده‌ای ندارد: «ناقوس مرگ مالکیّت خصوصی سرمایه‌دارانه به صدا درمی‌آید. غارتگران غارت می‌شوند.»

سرکوب انقلاب‌های ۱۸۴۸ و ۱۸۴۹ مایهٔ تأسف مارکس و انگلس شد اما آنها را مأیوس و سرخورده نکرد. بخش عمدهٔ انرژی فکری عظیم آنها در سال‌های متعاقب این انقلاب‌ها وقف توضیح علل شکست آنها و بررسی تاکتیک‌ها و استراتژی قیام شد. آنها کلاً معتقد بودند که اعمال انقلابی به ثمر نخواهد رسید مگر آن‌که شرایط آماده شده باشد و آگاهی طبقاتی کارگران به‌کمال رسیده باشد. آنها با اعمال پراکنده و نابهنگامی مانند تروریسم و کودتا مخالف بودند، مثل آن کودتایی که اوگوست بلانکی در ۱۸۴۸ تدارک دیده بود. اما به هر روی آنها قبول داشتند که تاکتیک‌ها و استراتژی بایستی تابع شرایط ملّی باشد. در انگلستان کاملاً معقول بود که برای پیشبرد سوسیالیسم در محدودهٔ سیاست پارلمانی عمل کرد. از سوی دیگر، در روسیهٔ عقب‌مانده این امکان وجود داشت که یکراست از پوپولیسم دهقانی به سوسیالیسم صنعتی جهید، و منتظر تکوین سرمایه‌داری پیشرفته نماند.

مارکس و انگلس همچنین در شکل دادن به «بین‌الملل کارگران» در ۱۸۶۳ مشارکت کردند، به این امید که بتوانند آموزهٔ خود را بنیان نظری جنبش سوسیالیستی کنند. آنها برای به دست گرفتن کنترل بین‌الملل با فردیناند لاسال، رهبر

اتحادیهٔ کارگری آلمان، و میخائیل باکونین، آنارشیست روسی، رقابت داشتند. مارکس از شورش کمون پاریس در ۱۸۷۱ به نام بین‌الملل دفاع کرد، اگرچه فکر می‌کرد که این شورش زودرس و پیش از موقع است، و از این موقعیّت برای تشریح ضرورت جایگزینی پارلمانتاریسم بورژوایی با «دیکتاتوری پرولتاریا» برای هدایت گذار به سوسیالیسم استفاده کرد. این استدلال، بخصوص، بعداً با نظریّه‌پردازیِ لنین و دیگر انقلابی‌های فعّال قوّت زیادی پیدا کرد. اینان خود را شاگردان مارکس می‌دانستند و برای خط گرفتن و تأیید نظریّاتشان به آثار او رجوع می‌کردند.

در زمان مرگ مارکس در ۱۸۸۳، سوسیالیسم هنوز یک جنبش سیاسی حاشیه‌ای، ناهمگن، و سخت بی‌مهار و بی‌انضباط بود. در مقام هدفی نظری، سوسیالیسم در سرتاسر اروپا کاملاً جا افتاده بود و اندک اندک در جاهای دیگر هم پیروانی می‌یافت. جاذبهٔ گستردهٔ این آموزه بی‌تردید تا حدّی به دلیل تنظیم و بیان دوبارهٔ اهداف سوسیالیسم سنّتی در قالب مُدرن بود، آن هم نه فقط توسّط مارکس، بلکه همچنین کسان دیگری چون اوئن، فوریه، سن سیمون، و پرودون. آنچه این تنظیم و بیان دوباره را ممکن می‌ساخت و به آن اهمیّت خاصی می‌بخشید شرایط تاریخی بود. پیشرفت‌های عظیم در تولید به دلیل صنعتی شدن روزافزون جامعه، این مطلب را بدیهی ساخت که برای نخستین بار در تاریخ نیازی به پذیرش کمیابی مواد به عنوان شرط گریزناپذیر زندگی اجتماعی نیست. اگر کمیابی غیر ضروری بود، پس فقر فرساینده و ساعات طولانی کار در قبال دستمزد اندک در حد معیشت هم غیر ضروری بود. دقیقاً به همین دلیل، شرایط سختی که کارگران کارخانه متحمل می‌شدند، اگرچه شاید از برخی جهات بهتر از فقر روستایی بود، دیگر غیر قابل تحمّل می‌نمود. بر همین وجه، انقلاب‌های دموکراتیک این اعتقاد سنّتی را به چالش کشیده بودند که نابرابری و سلسله‌مراتب ضروری هستند، چه به دلیل این‌که این حکم الاهی بود، یا به این دلیل که برای نظم جامعه ضرورت داشت. سوسیالیسم را می‌شد به عنوان «آموزهٔ صنعتی» تبلیغ کرد، همان گونه که سن سیمون نظامش را به همین نام می‌خواند، و به عنوان صورت نهایی دموکراسی، کامل‌ترین نظام مساوات‌طلبانه، و نظامی واقعاً اختیارگرایانه.

اگر محافظه‌کاران این کیش و آیین جدید را صرفاً شکل غایی و نهایی میانمایگی

و حکومت اوباش می‌دیدند و لیبرال‌ها آن را صرفاً ستایشِ از نو زنده شده و بوروکراتیک‌تر دولت، سوسیالیست‌ها می‌توانستند پاسخ دهند که جامعهٔ آینده هیچ شباهتی به آنچه در تجربه‌های عملیِ موجود هست نخواهد داشت و بنابراین نمی‌توان آن را با معیارهای موجود یا شکست تجربه‌های پیشین سنجید. برای ستایندگان و مریدان علم، سوسیالیسم جاذبهٔ خاصی داشت. سن سیمون علم «مثبت و ایجابی» را در واقع همین رستگاری جهان مُدرن می‌دانست. فوریه کشفیّات خودش را در روان‌شناسی با کشفیّات کوپرنیک، لینایوس، هاروی، و نیوتون در علوم فیزیکی مقایسه می‌کرد. مارکس از شباهت نظریّهٔ خودش دربارهٔ تاریخ به عنوان حاصل پیشروندهٔ تضادّ دیالکتیکی، با فرضیهٔ داروینیِ تکامل زیست‌شناختی از طریق انتخاب طبیعی، قوّت قلب می‌گرفت. در عصری که علم موضوع ستایش برای رهایی بود، سوسیالیسم می‌توانست مدّعی شود که در واقع کاربست علوم در مورد مسائل جامعه و نظریّه‌های خاصّ خودش را در مورد حرکت، قوانین خاصّ خودش را در مورد ناگریزی، حساب خاص خودش را در مورد انگیزه‌ها، و تبیین‌ها (توضیحات) خاصّ خودش را در مورد انحرافات و ناهنجاری‌ها دارد.

برای جوانان، برای کارگران، برای مطرودان اجتماعی همهٔ اعصار، همهٔ طبقات، و همهٔ کشورها، سوسیالیسم همچنین آموزهٔ برتر انقلابی بود که جاذبهٔ بسیار بیشتری از لیبرالیسم حقوق طبیعی داشت که علی‌رغم کوشش برای گسترش باور به کارآیی آن در مقام آموزهٔ اصلاح اجتماعی، به دلیل این‌که با اهدافی نظیر «لسه‌فر» و نقض‌ناپذیری حق مالکیّت، و محدود کردن حق رأی به افراد دارای میزان خاصّی از دارایی همنشین شده بود، چهره‌ای مخدوش و تیره و تار پیدا کرده بود. انترناسیونالیسمِ آموزهٔ سوسیالیسم برای برخی بیش از دیگران جاذبه داشت، اما این‌که فرد هم ناسیونالیستی پرشور و هم سوسیالیست باشد چیزی ناممکن نبود. پرچم سرخی که سوسیالیست‌ها حمل می‌کردند نخستین بار در انقلاب فرانسه برافراشته شده بود و این همچنان برای تخیّل رمانتیک جاذبه‌ای قوی داشت و به آتش شوق قدیمی برای معصومیّت ابتدایی و بهشت گمشده با سمبولیسمی یادآور تصاویر آتش و خون دامن می‌زد.

سوسیالیست‌های انقلابی، مانند پیامبران هزاره‌ایِ پیش از خود، به این اعتقاد

رسیده بودند که پایان آخرالزّمانیِ تاریخ نیازمند یک برخورد بزرگ نهایی فاجعه‌بار میان نیروهای روشنایی و تاریکی است. اما همهٔ سوسیالیست‌ها می‌توانستند معتقد باشند فارغ از این‌که جامعهٔ جدید چگونه پدید خواهد آمد این جامعه امکان خواهد داد که انسانِ از خود بیگانه شده انسانیت از دست رفته‌اش را بازیابد. نه شکست تجربه‌های کمون‌های خرد مقیاس و زودرس و نه فاصله گرفتن اولیّهٔ رژیم‌های انقلابی از آرمان اصلی، هیچ یک زمینه‌هایی برای نومیدی نشدند. گفته می‌شود «انسان سوسیالیستی» فقط زمانی می‌تواند متولّد شود و خود را از منحط و فاسد شدن در امان نگه دارد که نهادهای سوسیالیستی به شکلی استوار و گسترده استقرار یافته باشند. سوسیالیست‌های مُدرن، مانند هزاره‌باوران پیشین، به این ایمان خود چسبیده‌اند که زمانی که خاک آماده شد، نوعی برابریِ اصیل و پایدار امکانی عملی خواهد شد. مانند تاریخ پیش از نجات و رستگاری در آموزه‌های مذهبی، در سوسیالیسم هم تجربهٔ عملی همچون زمان آزمون و به محک زدن در نظر گرفته می‌شود، زمانی که کار آماده‌سازی زمینه باید به انجام برسد.

در این ایمان جوهر اندیشهٔ سوسیالیستی نهفته است. اشکال مختلفی از اندیشه که این ایمان در آن به بیان درآمده است، اعم از اساطیری، پیامبرانه، اوتوپیایی، یا علمی، عدم توافق بر سر استراتژی میان مبلّغان تکامل و انقلاب، سیاست‌هایی که در ایّام اخیر اورتودوکسی را از بدعتگذاری جداکرده‌اند، مثل ملّی کردن و جمعی کردن، همگی فرع بر اصل اندیشه و حادثی و عَرَضی هستند. اساسی‌ترین عنصر در سوسیالیسم ــ عنصری که سوسیالیسم در آن با دموکراسی و لیبرالیسم و سایر آیین‌های اومانیستی شریک است ــ این اعتقاد اخلاقی است که خودمختاریِ همگانی بالاترین هدف تمدّن است. این اعتقاد وقتی که با این دیدگاه همنشین می‌شود که خودمختاریِ اصیل بستگی به توزیع برابر عواید صنعت دارد نوعی فحوای خاص سوسیالیستی پیدا می‌کند. هدف غایی سوسیالیسم ــ و معیاری که با آن نظام‌های مدّعی سوسیالیستی بودن بدرستی با آن سنجیده می‌شوند ــ بنا به کلام مارکس در **مانیفست**، خلق «اجتماعی است که در آن پرورش و پیشرفت آزادانهٔ هر فرد شرط پرورش و پیشرفت آزادانهٔ همگان است».

منابع

The relation of socialism to the development of the idea of equality is treated in S. A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy* (Cambridge, Mass., 1964). For comprehensive accounts of the development of socialist thought see A. Gray, *The Socialist Tradition* (London, 1946); O. Jaszi, "Socialism," *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York, 1930), XIV, 188–212, which includes a bibliography. See also, from the second edition (New York, 1968) articles by Maurice Dobb, "Socialist Thought," under "Economic Thought," IV, 446–54; Alfred G. Meyer, "Marxism," X, 40–46; Daniel Bell, "Socialism," XIV, 506–34.

The history of the concept of the "Golden Age" is treated in A. O. Lovejoy and G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935) and G. Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1948). Apocalyptic ideas and movements are examined in N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (London, 1957) and J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* (Bern, 1947). G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962) provides the most complete classification and history of the left wing of continental Protestantism. For the Puritan left see D. W. Petegorsky, *Left-Wing Democracy in the English Civil War* (London, 1940). See also G. H. Williams and A. Mergall, eds., *Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia, 1957) and G. H. Sabine, ed., *The Works of Gerrard Winstanley* (Ithaca, N.Y., 1941). For utopian thought see J. H. Hexter, *More's Utopia: The Biography of an Idea* (Princeton, 1952) and F. E. and F. P. Manuel, eds., *French Utopias* (New York, 1966). For Babeuf see V. Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, 2 vols. (Paris, 1884) and J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952).

The best survey in English of the rise of modern socialism is G. D. H. Cole, *A History of Socialist Thought*, Vol. I, *Socialist Thought: The*

Forerunner, 1789–1850 (London, 1953), which contains useful bibliographic references in the notes. See also G. Lichtheim, *The Origins of Socialism* (New York, 1969). which includes a critical bibliography. See also A. E. Bestor, "The Evolution of the Socialist Vocabulary," *Journal of the History of Ideas*, **9** (June, 1948), 259–302. For non-Marxian socialism in the nineteenth century see Charles Fourier, *Oeuvres complètes,* 6 vols. (Paris, 1841–5); E. Poulat, *Les Cahiers manuscrits de Fourier* (Paris, 1957), which includes a guide to studies of Fourierism; *Oeuvres choisies de C. H. Saint-Simon*, 3 vols. (Brussels, 1859); *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 vols. (Paris, 1865–78); for Proudhon see C. Bouglé and H. Moysset, eds., *Oeuvres complètes*, 21 vols. (Paris, 1923–61); and R. Owen, *A New View of Society* (London, 1927). For biography and commentary see, for Fourier, F. E. Manuel, *The Prophets of Pairs* (Cambridge, Mass., 1962); Ch. V, and the notes contain a valuable critical bibliography.

The complete works of Marx and Engels are available in German as *Werke,* 39 vols. (East Berlin, 1961–68). Most of these works, with the notable exception of the *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie* and private papers, are available in English. The editions cited in the text are *Communist Manifesto*, introd. H. J. Laski, trans. S. Moore (London, 1948); *Capital*, introd. G. D. H. Cole, trans. E. and C. Paul, 2 vols. (London, 1930); T. B. Bottomore, ed., *Marx's Early Writings* (New York, 1964). See also *Capital,* Vol. III, rev. ed. by E. Untermann (London, 1960). *Capital* is also available in a three-volume edition, translated by Engels and Unterman (New York, 1967). The early writings are also available in English in L. D. Easton and K. H. Giddat, eds., *Writings of the Young Marx on Philosophy* and *Society* (Garden City, N. Y., 1967).

مارکسیسم

سیدنی هوک

مارکسیسم مثل مسیحیّت واژه‌ای است که معرّف خانواده‌ای از آموزه‌هاست که به بنیانگذاری نسبت داده می‌شود که قاعدتاً نمی‌توانست بر همهٔ آنها صحّه بگذارد، چون برخی از این آموزه‌ها تضادّ مستقیم و آشکاری با هم دارند. در نتیجه، هر گزارشی که مدّعی به جا آوردن حق مارکسیسم باشد، بایستی گزارشی فراتر از اندیشه‌های مارکس باشد، حتی اگر نقطهٔ عزیمتش اندیشه‌های کارل مارکس باشد.

آنچه در مورد مارکسیسم در مقام مجموعه‌ای از اندیشه‌ها چشمگیر است این است که مارکسیسم علی‌رغم نقدهای هولناک و بعضاً قاطعی که بر ادّعاها و صورتبندی‌های آن وارد می‌آید دائماً از نو احیا می‌شود. به همین دلیل و نیز دلایلی دیگر، نمی‌توان مارکسیسم را مجموعهٔ خالصی از اندیشه‌های علمی دانست که برای آن طراحی شده است که «قانون اقتصادی حرکت جامعهٔ مدرن را عیان سازد»، (پیشگفتار چاپ نخست *سرمایه*) و همهٔ تحوّلات فرهنگی و سیاسی را بر اساس آن توضیح دهد. تردیدی نیست که کارل مارکس خودش گمان می‌کرد که نوشته‌ها و اندیشه‌هایش در قلمرو رفتار اقتصادی همان قدر علمی است که نوشته‌ها و اندیشه‌های نیوتون در قلمرو فیزیک و نوشته‌ها و اندیشه‌های چارلز داروین در قلمرو زیست‌شناسی. اما در فیزیک یا زیست‌شناسی چیزی به نام حرکت بازگردندهٔ

نیوتونیسم یا داروینیسم نداریم. علامت و نشانهٔ یک علم اصیل تحوّل و تکامل تراکمی و رو به فزونی آن است. کارها و نوآوری‌های پردازندگان به علوم اصیل همگون هستند و بر هم انبوه می‌شوند و بازگشتی به اَشکال اولیهٔ نظریه‌ها یا آموزه‌های گذشته در کار نیست.

وجود مارکسیسم همچون جنبشی اجتماعی و سیاسی مُلهم از مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، که بعضاً در تقابل مستقیم با دیگر جنبش‌هاست، دلیل دیگری بر این است که ما با پدیده‌ای سر و کار داریم که علمیِ محض و ناب نیست. زیرا چنین جنبشی آشکارا از توصیف صرف یا کشف حقیقت فراتر می‌رود. این‌که اهداف هنجارین آن ممکن است به یک معنا مبتنی بر حقایق توصیفی باشد، یعنی با آنها ناسازگار نباشد، ممکن است استفاده از واژهٔ «علمی» را حداکثر برای متمایز کردن این‌گونه اهداف از اهدافی که دلبخواهی یا دست‌نیافتنی هستند موجّه جلوه دهد.

مارکسیسم را اغلب با مذهب مقایسه کرده‌اند و خصلت مذهبی برایش قائل شده‌اند؛ مذهبی با کتاب‌های مقدسش، با پیامبرانش، با سخنگویان مقتدر و پراعتبارش، و غیره. اما این دیدگاهی روشنگر نیست چون در مورد ماهیّت خود مذهب هم اختلاف عقیده هست و مضمونی حتّی مبهم‌تر و بحث‌انگیزتر از خود مارکسیسم است. با همهٔ اینها، ویژگی‌های مهمّ مشترکی میان مارکسیسم و مذاهب سنّتی هست و همین دست‌کم توضیحی است برای جاذبهٔ نو شونده و بازگردندهٔ آن علی‌رغم نواقص نظری‌اش.

مارکسیسم نظریّه‌ای مونیستی است که توضیحی کلیدی برای همهٔ چیزهای مهمّی که در تاریخ و جامعه رخ می‌دهند در اختیار دارد. این توضیح کلیدی همان شیوهٔ تولید اقتصادی، کارکرد آن، تقسیم طبقاتی و کشمکش‌های ناشی از آن، و تأثیر محدودکننده و در نهایت تعیین‌کنندهٔ آن بر نتایج وقایع است. مارکسیسم پاسخی همیشگی و همواره موفّق به عطش توضیح‌جویی کسانی دارد که فرایند اجتماعی موافق میلشان نیست. این‌که توضیحات مارکسیسم عمدتاً موردی و موقّت هستند، این‌که پیش‌بینی‌ها به وقوع نمی‌پیوندند ــ مثل مثلاً افزایش فقر طبقهٔ کارگر ــ این‌که وقایع مهمّی رخ می‌دهند که پیش‌بینی نشده بودند، ــ مثل مثلاً ظهور فاشیسم، یا برآمدن طبقهٔ متوسط خدمتگزار صنعت، یا کشف تکنولوژی هسته‌ای ــ مشکلات

مرگبار یا حتی شرمنده‌کننده‌ای به حساب نمی‌آیند. درست همان طور که این اعتقاد که همه چیز با ارادهٔ خداوند رخ می‌دهد با هر اتّفاقی سازگار است، به همان ترتیب هم اعتقاد به قدرت توضیح دهندهٔ شیوهٔ تولید اقتصادی و تغییرات این شیوه با هر رخداد اجتماعی و سیاسی سازگار است، البتّه به شرطی که فرضیّه‌های جانبی و کمکی کافی پیش نهاده شوند. برای همین است که گرچه مارکسیسم در مقام جنبشی اجتماعی و سیاسی ممکن است از وقایع و شرایطی که از توضیحش عاجز مانده است (مثل جامعهٔ سرمایه‌داری مرفّه اخیر) لطمه ببیند، اما در مقام مجموعه‌ای از باورها و اعتقادات مبهم غیر قابل ردّ و انکار است. در طول تاریخ مارکسیسم، که اکنون بیش از یک سده از آن می‌گذرد، تقریباً هیچ مارکسیستی حاضر نشده است بگوید که تحت کدام شرایط تجربی یا بنا بر چه گواهی‌هایی حاضر است دست از آموزه‌هایش بردارد و آنها را بی‌اعتبار اعلام کند.

دلیل دوم این‌که مارکسیسم دفعات مکرّر در لباس‌های مختلف از نو بازمی‌گردد ــ امروزه ما حتی مارکسیسم‌های اگزیستانسیالیستی و مارکسیسم‌های کاتولیکی داریم ــ این است که نظریه‌های آن بیان نوعی امیدند. همهٔ انواع مارکسیسم نویدبخش هستند و اگر یقینی هم ندهند دست‌کم نوید نوعی رستگاری اجتماعی یا تسکین آلام و تخفیف بحران‌های حادّ زمانه را می‌دهند: آینده چه فاجعه‌بار توصیف شود چه کمتر مصیبت‌آمیز، به هر حال آیندهٔ نهایی چشم اندازی از پیروزی از طریق مبارزه است، پیروزی‌ای که ضامن آزادی، رفاه، و از میان رفتن همهٔ شرهایی خواهد بود که حاصل جامعه‌ای با سازمان نادرست و بی‌برنامه است و تحت سلطهٔ عطش تولید کالا برای به دست آوردن سود هرچه بیشتر.

دلیل سوم برای بازگشت مارکسیسم در جامه‌های تازه یک سلسله ابهام‌های معنایی است که اجازه می‌دهد مارکسیست‌ها به کمک آنها افراد و گروه‌های دارای گرایش دموکراتیک را جذب خود کنند، آن هم علی‌رغم این واقعیّت که مارکسیست‌ها نقدهای بیرحمانه و تند و غیرمنصفانه‌ای بر دموکراسی‌های غیرسوسیالیستی وارد می‌کنند. رشد احساسات دموکراتیک و طرفداری از اصل خودمختاری در همهٔ حوزه‌های اجتماعی و شخصی پدیده‌ای عامّ است. این واقعیت خود را چنین آشکارا مشهود می‌کند که تقریباً همهٔ رژیم‌های توتالیتر به دنبال آن هستند که خود را حامی

این یا آن نوع از دموکراسی جا بزنند. اما مارکسیست‌ها، بنا به دلایلی که در ذیل خواهد آمد و روشن‌تر خواهد شد، در عرضهٔ فلسفه‌شان به عنوان فلسفه‌ای دموکراتیک و چپ موفّق‌تر از بقیه هستند، آن هم علی‌رغم وجود استبداد بیرحمانه در اتحاد شوروی، چین سرخ، و سایر کشورهایی که خود را سوسیالیست و مارکسیست می‌نامند. اگرچه وجود این دو رژیم دیکتاتوری و سایر رژیم‌های دیکتاتوری مارکسیستی در اروپای شرقی به نوعی مایهٔ شرمندگی آنهایی است که جنبش مارکسیستی را جنبشی به سوی دموکراسی می‌خوانند، اما کارهای تروریستی و وحشت‌آفرینی‌های این رژیم به‌نوعی ماستمالی و توجیه می‌شود. یا می‌گویند که این رژیم‌ها، رژیم‌هایی افراطی و ناوفادار به آرمان‌های سوسیالیستی هستند، یا گفته می‌شود اقدامات آنها اقداماتی دفاعی در برابر دشمنان داخلی و خارجی دموکراسی است.

و سرانجام این‌که عناصری از حقیقت هم، هرچند مبهم و دوپهلو، در مارکسیسم هست که برخی وقایع و برخی وجوه صحنهٔ اجتماعی را توضیح می‌دهند، که شامل رشد جامعهٔ صنعتی و گسترش همگانی آن، تأثیر تکنولوژی علمی، فشار منافع متضادّ طبقات اقتصادی و دور شدن آنها از هم می‌شوند. این بینش‌ها و بصیرت‌ها، هرچند منحصراً مارکسیستی نیستند، اما به هر حال در سنّت‌های مارکسیستی جای گرفته و تجسّم یافته‌اند. به عبارتی، این حقایق، از طریق تداعی، آموزه‌های خاص مارکسیستی را در نظام اعتقادی پیروان مارکسیسم حفظ می‌کنند. اگرچه این حقایق تعمیم‌هایی هستند که گواهی‌های موجود بر آنها صحّه نمی‌گذارند، اما به هر صورت نوعی ظاهر موجّه و قانع‌کننده به تفکر مارکسیستی می‌بخشند، خصوصاً که سایر شرایط هم پذیرش آنها را سهل‌تر و آسان‌تر می‌کنند.

پس از این حرف‌ها می‌رسیم به این سؤال مهم و بحث‌انگیز که ماهیت مارکسیسم چیست؟ کدام آموزه‌های خاص به نگاه مارکسیستی به جهان پیوند خورده‌اند؟ فعلاً با هدفی که ما داریم بهتر است مارکسیسم و انواع آن را از این سؤال که خود مارکس و انگلس واقعاً منظورشان چه بود متمایز کنیم. از نظر تاریخی، این سؤال اصلاً از نظر اهمیّت به پای این سؤال نمی‌رسد که دیگران چه برداشتی از منظور آنان کرده‌اند. مارکس مانند مسیح ممکن است منکر همهٔ پیروانش می‌شد؛ اما

این تأثیری بر منظور او، آن‌گونه که در طول تاریخ تفسیر شده است، و آنچه در عمل در پرتو این تفاسیر رخ داده است، نمی‌داشت. احتمالاً در آینده تفاسیر دیگری از آنچه منظور واقعی مارکس بود عرضه خواهد شد و حتی امروز دیدگاه‌های متعدّد خاصّ و پر راز و رمزی از اندیشهٔ او، متفاوت از آنچه ما مورد بررسی قرار خواهیم داد عرضه می‌شود، اما آشکارا این دیدگاه‌ها را نمی‌توان بخشی از تاریخ اندیشه به حساب آورد.

سه روایت اصلی از مارکسیسم در تاریخ اندیشه‌ها حامیان زیادی پیدا کرده‌اند. نخستین آنها، که قدیمی‌ترینشان هم هست، و به دوران زندگی مارکس و انگلس از همه نزدیک‌تر است، روایت سوسیال‌دموکراتیک است. روایت دوم که تأثیر و نفوذ گسترده‌ای پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه پیدا کرد، روایت کمونیستی است که بعضاً دیدگاه بلشویستی ـ لنینیستی خوانده می‌شود. روایت سوم را، که پس از جنگ جهانی دوم بروز کرد، می‌توان روایت «اگزیستانسیالیستی» خواند. از نظر اگزیستانسیالیست‌ها، مارکسیسم در وهلهٔ نخست نظریّهٔ از خود بیگانگی انسان و چگونگی غلبه بر آن است. این روایت عمدتاً متّکی بر دست‌نوشته‌های اقتصادی ـ فلسفی پاریسی مارکس است که منتشر نشده بود و نخستین بار در ۱۹۳۲ در دسترس قرار گرفت. اگرچه این سه تفسیر از مارکسیسم بکلّی جدا از هم نیستند ـــ چون نگرش‌ها، رویکردها، ارزش‌ها، و باورهای مشترکی در آنها هست ـــ اما برخی از نظریّه‌های بنیادین آنها با هم ناسازگارند. اغراق نیست اگر بگوییم که هرگاه نظریّه‌های بنیادین هریک از این سه تفسیر را صحیح بدانیم به معنای کاذب بودن نظریّه‌های بنیادین آن دو دیگر خواهد بود.

(۱)

نخستین روایت از مارکسیسم عمدتاً در نوشته‌های آخر انگلس، نوشته‌های اولیّهٔ ادوارد برنشتاین، کارل کائوتسکی، گئورگی پلخانوف، و در ایالات متّحده در نوشته‌های دنیل دی‌لئون عرضه شد. این روایت مجموعه‌ای از شش گزارهٔ به هم پیوسته را می‌پذیرد و معتبر می‌شمارد:

۱. عامل بنیادین و تعیین‌کننده در تمامی جوامع شیوهٔ تولید اقتصادی است.

همهٔ تغییرات مهم در فرهنگِ یک دوره ــ سیاست آن، اخلاق آن، مذهب آن، فلسفهٔ آن، و هنر آن ــ را نهایتاً باید بر حسب تغییرات در زیر بنای اقتصادی توضیح داد.

۲. شیوهٔ تولید اقتصادی سرمایه‌داری اساساً ناپایدار است. این شیوه نمی‌تواند، جز برای دوره‌های خیلی محدود، ضامن اشتغال مداوم توده‌ها، سطح شرافتمندانه‌ای از زندگی، و سود کافی برای کارآفرینان در حدّ موجّه کردن ادامهٔ تولید باشد. نتیجهٔ امر رشد و افزایش بدبختی تودهٔ مردم است که نهایتاً منجر به بحران و فروپاشی نظام تولید می‌شود. نواقص، معایب، و سرنوشت سرمایه‌داری ربطی به هیچ شخص خاص یا اعمال خاص انسانی ندارد، بلکه ناشی از قانون ارزش و ارزش افزوده در یک جامعهٔ تولیدکنندهٔ کالاست. فروپاشی سرمایه‌داری و جایگزین شدن آن با جامعهٔ سوسیالیستی بی‌طبقه امری محتوم است.

۳. طبقات بر حسب نقشی که در تولید دارند تعریف می‌شوند. منافع اقتصادی متضادّ آنها منجر به مبارزهٔ طبقاتی اقتصادی می‌شود که در مواردی حاد می‌شود و در درازمدّت همهٔ انواع دیگر مبارزات ــ مذهبی، نژادی، ملّی، و غیره ــ را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. تغییر و تحوّل در شدّت و حدّت این نوع از مبارزه، حتی منشأ آن، مستقیم یا غیرمستقیم نتیجهٔ مبارزهٔ طبقاتی «نهفته» است.

۴. دولت بخشی جدایی‌ناپذیر از نظم سیاسی و حقوقی است. بنابراین دولت خصلتی طبقاتی دارد که باید از طریق مبارزات طبقاتی تغییر یابد، اگر ممکن باشد به نحوی صلح‌آمیز، و در غیر این صورت به شکل خشونت‌آمیز، تا بتوان نیروهای تولید را از رفتن به دنبال سود هرچه بیشتر خلاص کرد و در جهت نفع کلّ جامعه به کار گرفت. در این حالت دیگر استثمار اقتصادی یک عدّه به دست عدّه‌ای دیگر مقدور نخواهد بود.

۵. سرمایه‌داری از طریق توسعهٔ گسترده و متمرکز کردن صنعت، انباشت سرمایه، و عقلانی کردن شیوه‌های تولید راه را برای جامعهٔ سوسیالیستی جدید باز و هموار می‌کند. این چیزها پیش‌فرض‌های ضروری جامعه‌ای برنامه‌دار و سوسیالیستی است که در آن الغای مالکیّت خصوصیِ ابزار تولید و قرار دادن آنها در اختیار کلّ جامعه، تقسیم طبقاتی اقتصادی گذشته را از میان می‌برد.

۶. حرکت به سوی سوسیالیسم حرکتی به سوی دموکراسی است. باید از

دموکراسی **سیاسی** در برابر همهٔ مخالفان و دشمنان دفاع کرد، اما از منظر دموکراسی، در مقام شیوه‌ای از زندگی، چنین دفاعی ضروری اما ناکافی است. از دموکراسی سیاسی بایستی استفاده کرد تا از طریق گسترش ارزش‌ها و اصول دموکراتیک به حوزهٔ زندگی اقتصادی و اجتماعی به دموکراسی کامل دست یافت. جایی که دموکراسی نیست باید جنبش سوسیالیستی آن را مطرح کند. (*مانیفست کمونیست* به دلیل فقدان دموکراسی سیاسی در قارهٔ اروپا، مبلّغ انقلاب و سرنگون‌سازی با زور بود.) جایی که دموکراسی وجود دارد، طبقهٔ کارگر می‌تواند قدرت را از طریق صلح‌آمیز پارلمانی به دست آورد (مقایسه کنید با مقالهٔ انگلس: «نقد برنامهٔ ارفورت در ۱۸۹۱»، و نیز مقدمهٔ او بر نخستین ترجمهٔ انگلیسی *سرمایه*.)

آموزه‌های زیاد دیگری هستند که بخشی از موضع مارکسیستی به شمار می‌روند (مثل برابری میان جنسیّت‌ها، خودمختاری برای اقلیّت‌های ملّی، و مطلوبیّت اتحادیّه‌های کارگری و تعاونی‌ها). این آموزه‌ها بسادگی از گزاره‌های فوق به دست می‌آیند و نیز برخی داوری‌های ارزشی تلویحی دربارهٔ مطلوبیّت کرامت انسانی، آزادی، و خودپروری خلّاقانه، اگرچه این چیزها به صراحت در آنها مندرج نیستند.

مارکسیسم، در روایت اصلی اولیّه‌اش، پیش از هر چیز فلسفه‌ای اجتماعی بود. سخنگوی آن بنا به قواعد رایج و به عنوان یک اصل، مواضعی فلسفی و مذهبی صرفاً در تقابل با آموزه‌های متافیزیکی و الاهیّاتیِ مواضعی اختیار کرد که تأثیر احتمالی آنها ایجاد سد در برابر رشد جنبش طبقهٔ کارگر و گسترش آگاهی سوسیالیستی این طبقه بود. آزادی اندیشهٔ مذهبی و فلسفی به تمام متفکّرانی بسط می‌یافت که مجموعهٔ گزاره‌های اقتصادی و اجتماعیِ برشمرده شده در فوق را می‌پذیرفتند، گزاره‌هایی که معرّف اورتودوکسیِ نظریِ مارکسیستیِ حزب سوسیال دموکرات آلمان و اکثریت اعضای بین‌الملل دوم بود. مثلاً به ماتریالیسم دیالکتیکی، علی‌رغم آن‌که موضعِ انگلس در *آنتی دورینگ* (۱۸۷۸) و *لودویگ فوئرباخ* (۱۸۸۸) بود، در مارکسیسمی که تا ۱۹۱۷ رو به گسترش و شکوفایی داشت اهمیّت چندانی به آن داده نمی‌شد. حمله به ادوارد برنشتاین به عنوان تجدیدنظرطلب در مارکسیسم در وهلهٔ نخست به دلیل نقد او بر چهار گزارهٔ اول از مجموعه گزاره‌های ذکرشده در فوق صورت گرفت و نیز به دلیل نقد او بر برنامه‌های حزبی جنبش سیاسی که مبتنی

بر مارکسیسم بود. حمله به دیدگاه‌های فلسفی او فقط به این دلیل صورت گرفت که او تحلیل اقتصادی رفقای حزبی و برنامهٔ سیاسی مبتنی بر آن را رد می‌کرد (البتّه او بر اقدامات و فعالیت‌های روز به روز حزب و رفقا صحّه می‌گذاشت).

خصلت برجستهٔ اندیشهٔ مارکسیستیِ سوسیال‌دموکراتیک، جبرگراییِ آن و تکیه‌اش بر فرایندهای ذاتی تحوّلات اجتماعی در جهت خلق شرایطی بود که انسان‌ها را واخواهد داشت کلّ تولید اقتصادی را عقلانی کنند؛ درست به همان نحو آشکار و صوری که کارخانه‌های صنعتی کارآمد سازمان می‌یابند. قوانین تحوّل و تکامل اقتصادی، که در دوره‌ای صورتبندی شده بود که در آن نظریّهٔ تکامل در حوزهٔ زیست‌شناسی به همهٔ حوزه‌ها سرایت داده می‌شد ــ خصوصاً به حوزه‌های فعّالیت فرهنگی و اجتماعی انسان ــ کلّی، عامّ، ضروری، و پیشرو تلقّی می‌شدند. واژگانی که مورد استفاده قرار می‌گرفتند خیلی دقیق نبودند، تا حدودی به دلیل این‌که مخاطبانی که قرار بود آموزش‌های مارکسیستی ببینند عامّ بودند. اما مارکس حتی در **سرمایه**، و نیز در نوشته‌های عام فهم خود، از واژهٔ «ناگزیر» یا «محتوم» برای توصیف قوانین تغییر اقتصادی که خبر از فروپاشی سرمایه‌داری می‌دادند استفاده می‌کرد. انگلس خصوصاً معتاد به استفاده از واژهٔ «جبری‌انگاری» یا «ضرورت‌باوری» بود. مارکسیست‌ها اگرچه از تفاوت موضوع علوم طبیعی و علوم اجتماعی آگاه بودند، و با تقلیل دوّمی به اوّلی مخالف بودند، قوانین را در هر دو حوزه دارای ضرورت «آهنین» گریزناپذیر می‌دانستند.

نظریّه‌پردازان مارکسیست مفهوم ضرورت اجتماعی را مورد بررسی قرار ندادند و اگر این مفهوم بدقت تفسیر شود نمی‌توان آن را با بازشناسی گونه‌های مختلف تحولات و توسعه، گونه‌های مختلف عمل، و امکانات عینی که پیش‌فرض برنامه‌های **عملی** جنبش مارکسیستی آن زمان است انطباق داد. با این همه، این مفهوم هسته‌ای عقلانی در خود دارد که حائز اهمیت زیادی است. زیرا این مفهوم بر اهمیت آمادگی اجتماعی و فراهم آمدن مقدّمات، و بلوغ به عنوان آزمونی برای پیشنهاد اصلاح و انقلاب تأکید می‌ورزد. این مفهوم ترمزی در برابر ماجراجویی و سرمستی از عمل بود که شعارهای انقلابی به وجود می‌آورد، و نیز تسلّایی بود به هنگام شکست، آن زمان که شرایط هنوز آماده و پخته و رسیده نبودند.

از سوی دیگر، اعتقاد به مفهوم ضرورت اجتماعی از نظر روان‌شناختی مانع اعمال مخاطره‌آمیز می‌شد، خصوصاً که جنبش مارکسیستی و احزاب سیاسی آن نفوذشان بیشتر می‌شد و احساسی از مسئولیت به دست می‌آوردند. اعتقاد به جبر و موجبیّت علّی، و این اعتقاد دلگرم‌کننده که ساختار جامعهٔ سوسیالیستی در بطن جامعهٔ کهن، حتی به دست آنهایی که مخالف سوسیالیسم هستند، شکل می‌گیرد نمی‌توانست ضرورت دست زدن به انتخاب را در اقتصاد و سیاست از میان ببرد، چه مسئله حمایت از فراخوان برای اعتصاب عمومی بود، چه حمایت از رأی دادن به مسائل رفاهی یا بودجه‌های جنگی. اما به هر صورت اعتقاد به ضرورت اجتماعی در عمل، اگر نه در حرف، رفتن به سمت انتخاب‌های معتدل را تسهیل می‌کرد، انتخابی که کمتر تقابل برانگیز و منجر به خشونت و خونریزی شود. و چرا که نه؟ چون آینده از هم‌اکنون از آنِ آنان بود.

این حالت احتیاط و خودداری را نوعی تفسیر تلویحی غایت‌شناسانه از فرایندهای تحوّلی و تکاملی تشدید می‌کرد. آنچه در آینده پیش می‌آمد «بهتر» و «والاتر» تلقّی می‌شد؛ عقب‌نشستن‌ها صرفاً موقّتی بودند، گامی به عقب در مارپیچی تاریخی که یک جهت بیشتر نداشت ـ فراتر و فراتر رفتن و به سطحی بالاتر رسیدن. این امر در عمل منجر به اعتقاد به ناگزیریِ حرکتِ تدریجی شده بود و بنابراین شتاب اصلاحات می‌بایست کمتر شود تا مسائل حادّ و بحرانی و فاجعه‌آمیز در تاریخ پیش نیاید و روند تاریخ تسهیل شود، به نحوی که احساس امنیّت در کل فرایند تاریخ جایگزین آن شود. حتی آغاز جنگ جهانی اوّل در ۱۹۱۴، که باور به خصلت ضروری پیشروندهٔ تغییر را از میان برد، نتوانست میانه‌روی و اعتدال را از شکل سوسیال‌دموکراتیک مارکسیسم بگیرد. سوسیال‌دموکرات‌ها نه تنها آمادگی به دست گرفتن قدرت را نداشتند، بلکه حتی زمانی که در پایان جنگ جهانی اوّل در آلمان قدرت به آنها تفویض شد نتوانستند به نحو مؤثّری از آن استفاده کنند و با توان کافی قدرت را به کار گیرند. سوسیال دموکراسی با حرکتی کند به سمت دولت رفاه رفت، و دلیلش تا حدودی ترس از دامن زدن به جنگ داخلی بود.

جنبش‌های سوسیال‌دموکراتیک که از دههٔ آخر قرن نوزدهم در اروپا قدرت گرفتند از همان زمان هم شروع به تولید نوشته‌های بسیار در زمینهٔ توضیح، نقد، و

ارزیابی مارکسیسم کردند. مارکسیسم که ابتدا نادیده گرفته شد، بعد رد شد، و بعد از آن تفسیر مجدّدی پیدا کرد و جرح و تعدیل شد، به هر صورت در همهٔ اَشکالش در حال حاضر قوی‌ترین تک جریان فکری در اندیشهٔ اجتماعی معاصر است. مارکسیسم تأثیری ماندگار بر مورّخانی اقتصادی نظیر ماکس وبر و چارلز برد گذاشته است، هرچند اینان منکر باور به اندیشه‌های بنیادین آن شده‌اند. در اینجا ما فقط نگاهی گذرا خواهیم انداخت به تفسیرهای اصلی از نقش تاریخی و اعتبار و ارزش انگاره‌های محوری مارکسیسم.

۱. بسیاری از مورّخان، آموزهٔ ماتریالیسم تاریخی را به عنوان کمکی پژوهشی در توصیف شیوه‌های کارکرد جامعه، رابطهٔ قدرت میان طبقات، و تأثیر آنها بر فعالیت‌های فرهنگی پذیرفته‌اند. اما ماتریالیسم تاریخی و تمام اصطلاحات پایه‌ای‌اش به نحو اسف‌باری فاقد وضوح و روشنی است. البتّه این مطلب روشن است که ماتریالیسم تاریخی بازگوکنندهٔ نوعی جبر اقتصادی در انگیزه‌های انسانی از آن نوع بنتامی نیست، و نوعی جبر تکنولوژیکی نظیر آنچه وبلن مطرح می‌کند هم نیست. اما رابطهٔ میان «روابط اجتماعی تولید» و «نیروهای مادّی تولید» در ماتریالیسم تاریخی گُنگ و مبهم می‌ماند، به نحوی که این تردید را پیش می‌آورد که آیا نیروی محرّک اصلی پیشرفت تاریخیْ ابزارها، تکنیک‌ها، و اختراعات و ابداعات، خصوصاً به اصطلاحِ وایتهد «ابداع شیوهٔ ابداع» هستند که تمامی‌شان بیانگر انگیزهٔ تولیدی انسان‌ها هستند ــ انگیزه‌ای که می‌تواند راه را برای تفسیر روانشناختیِ ایدئالیستی باز کند ــ یا این‌که نیروی محرّک اصلی پیشرفت تاریخی قوانینِ درونیِ روابط اجتماعی تولید هستند و اینها عوامل تعیین‌کنندهٔ نهایی به شمار می‌روند. عملاً، اگرچه بسیاری از مورّخان خود را به دلیل نظریّهٔ ماتریالیسم تاریخی مدیون مارکسیسم می‌دانند، اما درکشان از ماتریالیسم تاریخی چیزی بیش از این نیست که «اقتصاد»، به یکی از معانی متعدّدی که دارد، همواره باید در درک درست از تاریخ به حساب آورده شود و مدّ نظر قرار گیرد. اما غیر از اقتصاد چیزهای بسیار زیاد دیگری هم هست که باید به حساب آورده شود.

مشکلات دیگری هم در یقین و تصریح این هست که آیا مارکسیسم می‌گوید که «روابط اجتماعی تولید» یا «شیوهٔ اقتصادی تولید» روبنای فرهنگی را معین می‌کند یا

نه، و اگر چنین است تا چه اندازه، یا این‌که اینها صرفاً روبنای فرهنگی را مقیّد و مشروط می‌کنند. اگر فرض را بر این بگذاریم که اینها فرهنگ را از همهٔ جهات مهمش معیّن می‌کنند ــ مونیسم تاریخی ــ آشکار است که این تز معقول و قابل دفاع نیست. مارکسیست‌ها در برابر گواهی‌ها و اسنادی که درست عکس این مطلب را می‌نمایانند مجبورند به عوامل دیگری ارجاع دهند ولی بگویند که خود این عوامل دیگر را «در تحلیل نهایی» شیوهٔ تولید اقتصادی معین می‌کند، علی‌رغم این واقعیت که اگر بخواهیم علمی سخن بگوییم چیزی به نام «تحلیل نهایی» وجود ندارد.

جبر مونیستی مارکسیسم در نحوهٔ برخورد آن با «مردان بزرگ» تاریخ، خود را آشکار می‌سازد. از انگلس گرفته تا کائوتسکی و پلخانوف و افراد کم اهمیّت‌تر، همه به صورت جزمی این مطلب را مفروض گرفته‌اند که هیچ شخصیت تاریخ‌سازی نبوده است که در غیاب یا فقدان او تغییر مهمی در تاریخ و مسیر آن پیش بیاید و تاریخی متفاوت داشته باشیم. با توجه به هر واقعهٔ مهم یا هر مرحله در تحوّل اجتماعی، فرض بر این گذاشته می‌شود که «هیچ فردی نقش صرف نظر ناکردنی» ندارد. با این همه، اگر فقط یک مشکل را بخواهیم مطرح کنیم، گواهی‌های قاطعانه‌ای هست که نشان می‌دهد اگر لنین نبود در ۱۹۱۷ انقلاب اکتبری هم در کار نمی‌بود.

اگر همهٔ مشکلاتِ معنایی و حتی کوچک‌ترین ردّ ناسازگاری و عدم انسجام را در نظریّهٔ ماتریالیسم تاریخی بر طرف کنیم، این ادّعاهای آن، که شیوهٔ تولید اقتصادی معین کنندهٔ سیاست است، و «هیچ نظم اجتماعی از میان نمی‌رود مگر آن‌که پیشتر همهٔ نیروهای تولیدی را تا حداکثر ظرفیّت بسط داده باشد»، و این‌که هیچ نظم اجتماعی تازه‌ای هرگز نمی‌تواند تکوین یابد مگر بر مبنای پایه و شالوده‌های اقتصادیِ آماده شده برای آن ــ همگی قاطعانه با شکل‌گیری، ظهور، و ریشه گرفتن اتحاد شوروی و چین کمونیست رد شده‌اند. کذب مارکسیسم در مقام یک نظریّهٔ تحول و توسعهٔ اجتماعی با اَعمال و اقدامات پیروان مارکسیسم بلشویستی ـ لنینیستی ثابت شده است. لنین و حزبش قدرت سیاسی را در کشوری عقب‌مانده از نظر صنعتی در دست گرفتند و تلاش کردند آنچه را که ماتریالیسم تاریخی ناممکن می‌خواند به انجام برسانند ــ یعنی شالوده‌های اقتصادیِ جامعه‌ای نوین را با ابزار سیاسی دولتی توتالیتری بنا کنند.

۲. نظریّهٔ اقتصادی مارکسیسم روشن‌تر از نظریّهٔ ماتریالیسم تاریخی است، و وقایعْ با نشان دادنِ نادرستیِ پیش‌بینی‌های خاصّ آن، خصوصاً نادرستیِ پیش‌بینیِ به فقر مطلق کشیده شدن طبقات کارگر و اُفت پیوستهٔ نرخ بهره، خیلی آَشکارتر نادرستی و بی‌اعتباری آن را نشان داده‌اند. نظریّهٔ اقتصادی مارکسیسم از پیش‌بینیِ برآمدن «طبقهٔ متوسط نوین» در صنایع خدماتی و نیز اقتصاد دولت توتالیتری از یک سو، و دولت رفاه از سوی دیگر عاجز مانده است. حتی پیش از آن‌که وقایع فرضیّات اقتصادی مارکسیستی را از اعتبار بیندازند، ساختار نظری اقتصاد مارکسیستی هرگز از زیر ضربهٔ انتقاد پژوهشگرانهٔ اویگن بوم ـ باورک در ۱۸۹۰، که ناسازگاری‌های آن را نشان می‌داد، کمر راست نکرد. پیش‌بینی‌های مارکسیستی در مورد توسعهٔ تاریخی سرمایه‌داری بسیار موفّق‌تر بود، هرچند این توسعه نیز منحصراً و دقیقاً مطابق نظریهٔ ارزش و ارزش اضافی مارکس رخ نداد. مارکسیست‌ها رشد گرایشات انحصاری، تأثیر علوم بر تکنولوژی صنعتی، چرخهٔ دوره‌ایِ کسب و کار (هرچند با اشتباه در افزایش ابعاد آن)، و توسعهٔ امپریالیستی برای یافتن بازارهای خارجی را پیش‌بینی می‌کردند. اگرچه مارکسیست‌ها پیش‌بینی می‌کردند که مشکلات نظام سرمایه‌داری انبوه‌تر و بیشتر خواهد شد، همان‌گونه که یوزف شومپتر و دیگران در قرن بیستم خاطرنشان کرده‌اند، آنها نمی‌توانستند بدرستی دریابند که این مشکلات ناشی از موفقیت‌های نظام سرمایه‌داری خواهد بود و نه ناشی از شکست‌های آن.

۳. نظریهٔ مارکسیستیِ مبارزهٔ طبقاتی از تمام دیگر نظریه‌های مبارزهٔ طبقاتی متفاوت است از این جهت که بر عنصر عضویّت طبقاتی اقتصادی بیش از هر نظریهٔ دیگر در مورد سایر گروه‌بندی‌های اجتماعی تکیه می‌کند و نیز از این جهت که می‌گوید مبارزات طبقاتی اقتصادی وقتی که ابزارهای تولید به مالکیت جمعی درآمد متوقف خواهد شد. هرچند مبارزات و منافع اقتصادی طبقاتی نقش صرف نظر ناکردنی و مهمی در زندگی سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی دارند، در موارد حادّ و بحرانی پیوندهای مذهبی و ملّی اهمیت بیشتری پیدا کرده‌اند. هرچند جنبش مارکسیستی بین‌المللی خواستار اعتصاب عمومی در برابر جنگ شد، اما وقتی که جنگ جهانی اول درگرفت، کارگران فرانسوی، به جای آن‌که با کارگران آلمانی در برابر

طبقات حاکم کشورهایشان متّحد شوند به «استثمارگران داخلی» خودشان، سرمایه‌داران فرانسوی، پیوستند و با آنان «جبهه‌ای ملّی» یا «وحدتی مقدّس» تشکیل دادند. عین همین مطلب در مورد دیگر کشورهای عمده هم صادق بود. از زمان‌هایی که منافع ملّی و منافع طبقاتی در تضاد قرار گرفته‌اند هم‌پیمانی ملّی خودش را قوی‌تر از هم‌پیمانی طبقاتی نشان داده است. اتحاد بریتانیای سرمایه‌دار و ایالات متّحدهٔ سرمایه‌دار در پشتیبانی از اتحاد شوروی سوسیالیست علیه تجاوز و تهاجم آلمان سرمایه‌دار نه فقط مشکلی در برابر نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی قرار می‌دهد ـ چون شیوهٔ تولید اقتصادی در اینجا دیگر تعیین‌کننده نیست ـ بلکه مشکلاتی هم برای نظریهٔ مبارزهٔ طبقاتی فراهم می‌آورد، چون تفاوت میان منافع اقتصادی طبقهٔ سرمایه‌دار در کلّ و منافع اقتصادی اتّحاد شوروی، خصوصاً در تقابلش با سرمایه‌داری، که از همان آغاز به وجود آمدن اتّحاد شوروی اعلام شده بود، آشکارا بسیار بیشتر از تفاوت و تقابل میان خود سرمایه‌داران است. حتّی در درون فرهنگ یک کشور واحد سرمایه‌داری، نظریّهٔ مارکسیستی مبارزهٔ طبقاتی نمی‌تواند توضیح دهندهٔ میزان و حدود همکاری طبقاتی باشد. جنبش کارگری سازمان‌یافتهٔ امریکایی ظاهراً همانقدر با جمع‌گرایی اقتصادی و کمونیسم به عنوان نظام سیاسی تخاصم دارد که انجمن ملّی کارخانه‌داران.

با پیشرفت اقتصاد جمع‌گرایانه در اتحاد شوروی و جاهای دیگر، مبارزهٔ طبقاتی از میان نرفته است، بلکه فقط شکل تازه‌ای به خود گرفته است و بعضاً خود را در اعتصاب‌هایی نشان می‌دهد که قانوناً ممنوع هستند، یا در گسترش کارهای قاچاقی، استفاده از بخش خصوصی برای خرید و فروش، رشد امتیازات بوروکراتیک که برخی ناظران آن را نشانهٔ به وجود آمدن طبقه‌ای جدید می‌دانند، و تفاوت در آمد و استاندارد زندگی که تفاوت چندانی با اختلاف درآمد مرفّهین و کم درآمدها در کشورهای سرمایه‌داری ندارد. ویلفردو پارتو و رابرت میچلز، که با این نظر مارکسیسم موافق بودند که مبارزهٔ طبقاتی در جامعه بسیار شدید است، از این جهت با مارکسیسم مخالف بودند که می‌گفتند این مبارزات حتی پس از به قدرت رسیدن مارکسیست‌ها در جامعهٔ باصطلاح سوسیالیستی هم ادامه خواهد یافت، ظاهراً طبق آنچه وقایع نشان می‌دهد بر حق بودند.

برای حل برخی از مشکلات بدیهی استفاده از مفهوم طبقه به نحوی سازگار با تعریف آن، یعنی تعریف آن طبق نقشی که افراد در شیوهٔ تولید دارند، کار زیادی انجام نشده است. در گفتار معمولی، معانی مختلف طبقه معنایشان را از بسترهای مختلفی می‌گیرند که در آنها به کار گرفته می‌شوند. از مارکسیست‌ها انتظار می‌رود که نشان دهند استفاده‌های عمده‌ای که از واژهٔ «طبقه» متفاوت از مفهوم مارکسیستی آن می‌شود به هر حال نشأت گرفته از مفهوم اصلی مارکسیستی آن هستند. حتی مهمتر از این، ناتوانی مارکسیست‌ها در ربط دادن مفهوم نفع طبقاتی به نفع فردی بوده است. مارکسیسم نظریه‌ای دربارهٔ انگیزش و انگیزه‌های انسانی نیست، و خصوصاً نظریه‌ای دربارهٔ نفع شخصی یا خودخواهی نیست. اما این سؤال به قوت خود باقی است: منافع طبقاتی چگونه به بیان درمی‌آیند؟ طبقات، افراد نیستند. طبقات چیزهایی تجریدی و انتزاعی هستند. اما در تاریخ فقط افراد هستند که عمل می‌کنند. در نظریهٔ مارکسیستیِ طبقه، بی‌اعتنا به این‌که اعضای منفرد هر طبقه خودخواه یا غیرخودخواه هستند، منافع طبقاتی بنا به فرض به بیان درمی‌آید و ابراز می‌شود. این کار چگونه و از طریق چه مکانیسم‌هایی رخ می‌دهد؟ آیا نوعی داوری آماری تلویحی هست که رفتار اکثریت اعضای یک طبقه را توصیف می‌کند یا این‌که رهبران منتخبی هستند که از جانب طبقه سخن می‌گویند؟ اینها برخی از سؤالاتی هستند که در آنها کاوش نشده است و در نتیجه مفهوم نفع طبقاتی به نظر همان قدر مبهم و رازآلود می‌آید که «نفع ملّی»، «روح زمان»، «روحیّهٔ مردم»، و عباراتی دیگر از این دست.

۴. نظریهٔ مارکسیستی دولت در ساده‌ترین شکلش تصریح می‌کند که دولت ــ متشکّل از قوهٔ مقنّنه، دادگاه‌ها، و نیروهای مسلّح ــ چیزی نیست مگر «کمیتهٔ اجرایی طبقهٔ حاکم اقتصادی». اگر چنین باشد، مشکل می‌توان خصلت بسیاری از قوانین جزایی یا قواعد شهادت و روش جاری را توضیح داد که انعکاس هنجارهای اخلاقی مشترک یا منافع حرفه‌ای هستند که غیرمستقیم به منافع اقتصادی ربط دارند. جنبش مارکسیستی خیلی زود کشف کرد که قدرت اقتصادی این جنبش را می‌توان به نحوی سیاسی چنان به کار گرفت که بر دولت فشار آورد تا روابط اجتماعی انسان‌ها را آزادانه‌تر و انسانی‌تر کند و از نابرابری‌های شرایط زندگی بکاهد. این جنبش خیلی

زود کشف کرد که با گسترش حق رأی عمومی می‌تواند از قدرت دولت برای باز توزیع ثروت اجتماعی از طریق مالیات‌گیری، سوبسید دادن، و تثبیت قیمت‌ها استفاده کند. تحت چنین شرایطی، دولت، خصوصاً وقتی که دولت رفاه باشد، دیگر به عنوان «کمیتهٔ اجرایی» طبقهٔ حاکم اقتصادی عمل نمی‌کند. چنین دولتی ممکن است دست به اقدامات و اعمالی بزند که سخت مورد مخالفت آن طبقهٔ حاکم باشد. پس دولت تبدیل به ابزار آن طبقه یا ائتلافی از طبقات قدرتمند برای برنده شدن در انتخابات می‌شود. به مرور زمان که فرایند دموکراتیک غالب می‌شود، دولت می‌تواند در قبال آنهایی که قدرت سیاسی را با حمایت انتخاباتی اکثریت در دست می‌گیرند پاسخگو باشد و نه پاسخگوی منافع اقتصادی طبقهٔ حاکم.

۵. مارکسیسم در مقام یک جنبش به مارکسیسم در مقام نظریّه وفادار نماند، و دلیلش موفقیّت سرمایه‌داری در حفظ نسبی رونق و شکوفایی بود ــ اگرچه به شکل نامتقن و متزلزل و ناپیوسته در برخی دوره‌های بحران حادّ. در طول سال‌ها، تعداد بیکاران و فقرزدگان به جای آن‌که افزایش یابد کاهش یافت. دستمزدهای واقعی افزایش یافتند. با این همه، برای رسیدن به این وفور و رفاه نسبی و حفظ آن دولت و حکومت ناچار بودند در اقتصاد مداخله کنند و کنترل‌ها و برنامه‌هایی را اعمال کنند که با روح و ساختار اقتصاد بازار آزاد مغایرت داشت. نتیجهٔ کار یک اقتصاد مختلط است ــ بخش خصوصی و بخش عمومی و دولتی (غالباً پنهان) که نه نظریه‌پردازان سرمایه‌داری پیش‌بینی‌اش کرده بودند نه نظریّه‌پردازان سوسیالیسم. معلوم می‌شود که انتخاب میان اقتصاد آزاد سوداگرانهٔ سرمایه‌داری و اقتصاد جمعی کاملاً برنامه‌ریزی شدهٔ سوسیالیسم نه یگانه انتخاب ممکن و نه بی‌بدیل هستند، و در مبارزات سیاسی دموکراسی، مسئله بندرت به شکل انتخاب عریان و عیان میان اقتصاد آزاد یا اقتصاد برنامه‌ریزی شده ــ انتخاب میان سرمایه‌داری یا سوسیالیسم ــ مطرح می‌شود، بلکه آنچه مطرح می‌شود «**چقدر از این، چقدر از آن**» است.

۶. مارکسیسمِ جنبش سوسیال‌دموکراتیک به یک جبههٔ دموکراتیک مردمی دگرگون شده است که در آن معیارهای سوسیالیستیْ ابزار گسترش دموکراسی، فراهم آوردن امنیّت، و دفاع از شأن و کرامت و آزادی انسانی شده است. جنبش سوسیال‌دموکراتیک دیگر به نام طبقهٔ کارگر سخن نمی‌گوید حتی زمانی که پایهٔ

توده‌ای آن طبقهٔ کارگر باشد، بلکه به جای آن از منافع عمومی مشترک و خیر عمومی مشترک سخن می‌گوید. علی‌رغم شعارپردازی‌های انقلابی، جنبش سوسیال‌دموکراتیک تبدیل به سوسیالیسم مردم شده است. مارکسیسم دیگر ایدئولوژی حزب سوسیال‌دموکراتیک آلمان نیست که برنامه‌اش در شکل کلّی (در دهۀ ۱۹۶۰) تفاوت بسیار اندکی با برنامه‌های جناح لیبرال حزب دموکرات در ایالات متحده و حزب کارگر در بریتانیا دارد. برای آن‌که دولت رفاه واقعاً بتواند خود را وقف رفاه انسانی همۀ شهروندانش کند هنوز مشکلات عدیده‌ای پیش رو دارد. پیشرفت دیگر امری خود به خودی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه نیازمند صبوری و کار سخت دانسته می‌شود. اما تا زمانی که فرایندهای مورد رضایت آزادانۀ مردم در کشورهای دموکراتیک ادامه دارد و تا زمانی که از جنگ‌های بزرگ پرهیز می‌شود، چشم‌انداز بهبود مداوم وضع مردم دلگرم‌کننده است.

(۲)

مارکسیسم بلشویستی ـ لنینیستی تجدید نظری افراطی و اختیارگرایانه در مارکسیسم سوسیال‌دموکراتیکی است که در فاصلۀ مرگ مارکس (۱۸۸۳) تا درگرفتن جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴ شکوفا شد و رونق گرفت. این واقعیت که مارکسیسم بلشویستی ـ لنینیستی مدّعی اورتودوکسی و وفاداری به سنّت رسمی است تقریباً همان قدر اهمیت دارد که ادعای رهبران پروتستان مبنی بر این‌که به اورتودوکسیِ مسیحیّت اولیه بازگشته‌اند. حتی پیش از جنگ جهانی اول، در روسیۀ تزاری، بخش بلشویکی جنبش سوسیال‌دموکراتیک روسیه مواضعی اتّخاذ کرده بود که موجب وارد آمدن این اتهام از جانب مخالفان به آن شده بود که رهبران این گروه پیروان و مریدان باکونین و بلانکی هستند، و نه پیرو و مرید مارکس و انگلس. اراده‌گرایی و اختیارگرایی آنان، خصوصاً در زمینۀ مسائل سازمانی، بیانی کلاسیک در کتاب **چه باید کرد؟** (۱۹۰۲) لنین یافته است. اما محرّک اصلی سر برآوردن بلشویسم ـ لنینیسم در مقام بازسازی مارکسیسم سنّتی، شکست جنبش سوسیال‌دموکراتیک در زمینۀ مقاومت در برابر درگرفتن جنگ جهانی اول، و بی‌اعتنایی به تصمیمات کنگرۀ بازل بین‌الملل دوم (۱۹۱۲) مبنی بر دعوت و فراخوان به اعتصاب عمومی بود؛ وقتی که

بلشویک‌ها در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ قدرت را در روسیه به دست گرفتند توجیه این امر و وقایع بعدی بر حسب اصطلاحات مارکسیستی ضرورت پیدا کرد؛ پس از آن استالین در اتحاد شوروی به مقام دیکتاتور برتر اتحاد شوروی رسید؛ و سرانجام، سیاست سیستماتیک ساختن سوسیالیسم در یک کشور و جمعی کردن کشاورزی پیش آمد ــ که از برخی جهات اقدامی انقلابی‌تر و از بسیاری جهات دیگر اقدامی خونین‌تر و وحشت‌آفرین‌تر از خود انقلاب اکتبر بود. همهٔ اینها می‌بایست بر حسب مارکسیسم توجیه شوند. پیامبر اصلی مارکسیسم ـ لنینیسم استالین بود، و این آموزه ردّ و داغ قدرت و شخصیت او را بر پیشانی دارد. تا زمان مرگ استالین در ۱۹۵۳، او در تعیین این که خط درست مارکسیستی در سیاست چیست همان نقشی را داشت که در همهٔ عرصه‌های دیگر هنر و علوم ــ درست مثل پاپ در رُم که خط کاتولیکیِ درستِ ایمان و اخلاقیات را معین می‌کند. با آن‌که استالین مدّعی خطاناپذیریِ نظری نبود، اما اقتدارش به درجه‌ای بود که هرگونه عدم موافقت با او بر سر هر مسئلهٔ جدلی طرف مقابل را به مرگ می‌کشاند.

روایت بلشویستی ـ لنینیستی از مارکسیسم در خارج از روسیه هم گوش‌های شنوایی یافت، اما در وهلهٔ نخست نه به دلیل آموزه‌هایش، بلکه به دلیل مخالفت سرسختانه‌اش با جنگ جهانی اول. روایت سوسیال‌دموکراتیک مارکسیسم به عنوان «عقلانی کردن» انفعال سیاسی، خصوصاً به دلیل شکستش در مقاومت فعّالانه در برابر جنگ مورد حمله قرار گرفت. عملاً رابطه‌ای ضروری میان نگرش جبری سوسیال دموکراسی و انفعال سیاسی وجود نداشت، زیرا موفقیت‌های انتخاباتی آن بیانگر فعالیت سیاسی گستردهٔ آن، البتّه نه از نوع انقلابی، بود. علاوه بر این، نه تنها برخی از جبرگرایان سوسیال دموکرات، مثل روزا لوکزامبورگ، با باور به خودانگیختگی عمل توده‌ای با جنگ مخالف بودند، بلکه حتی ادوارد برنشتاین، تجدید نظرطلب غیرانقلابی، که با شور و شوق فراوان معتقد بود سوسیال دموکراسی آلمان باید خود را به یک حزب اصلاح‌طلب اجتماعی دگرگون کند، موضعی قاطعانه علیه جنگ گرفت. نگرش و رویکرد سوسیال دموکراسی به جنگ جهانی اول در اکثر کشورها بیشتر نوعی باج دادن و ارزش دادن به قوّت ناسیونالیسم آن بود تا نتیجه و پیامد باور آن به جبرگرایی. با این همه، بلشویک‌ها به قدرت و

قوّت موضع ضد جنگ خود توانستند در دل برخی گروه‌های طبقهٔ کارگر تردید اندازند، آن هم نه فقط دربارهٔ شجاعت و وفاداری احزاب سوسیال‌دموکراتیک به آرمان‌های بین‌المللی، بلکه دربارهٔ ایمان مارکسیستی و اعتقادات سوسیالیستی آنان.

پس از آن‌که حزب بلشویک در اکتبر ۱۹۱۷ قدرت را به دست گرفت و پس از آن با قوّت و قدرت و به زور، مجمعِ قانون اساسی را که به صورت دموکراتیک انتخاب شده بود منحل کرد ــ و یکی از زمینه‌های خیزش کودتای اکتبر توسط بلشویک‌ها تأخیر در انعقاد جلسات این مجمع بود که بلشویک‌ها در آن اقلیّتی کوچک (۱۹٪) بودند ــ حزب بلشویک با محکوم‌سازی عامّ احزاب سوسیال دموکرات عضو بین‌الملل سوسیالیستی دوم مواجه شد. در پاسخ به این نقدها، لنین خطوط کلّی نوعی مارکسیسم اراده‌گرایانه و اختیارگرایانه را پیش نهاد که بر معنا و تأکید مجموعهٔ آموزه‌های مارکسیسم سنّتی، خصوصاً بر اعتقادات دموکراتیک آن تأثیری قاطع گذاشت.

سرانجام با مرگ لنین و از میان رفتن دستجات درون حزبی، که تا حدودی وجوهی از جنبهٔ دموکراتیک و امکان اعتراض و مخالفت را حفظ کرده بود، ضرورت کنترل افکار عمومی در همهٔ حیطه‌ها منجر به دگرگون شدن مارکسیسم به یک فلسفهٔ دولتی شد که همراه با تعلیم دروس لازم در ماتریالیسم دیالکتیکی و مارکسیسم ـلنینیسم در سطوح آموزشی مختلف گشت. اندیشه‌های بدعتگذارانه در همهٔ حیطه‌ها نهایتاً تحت نظارت پلیس مخفی قرار گرفت. سانسور، به شکل علنی یا در لفاف، با استفاده از انواع چماق و هویج اعمال می‌شد و آن هم در همهٔ حیطه‌های فرهنگی.

مارکسیسم ـلنینیسم در مقام فلسفه‌ای دولتی چندین ویژگی مهم دارد که برای روشن‌تر شدن آنها، در اینجا آنها را با اَشکال اولیهٔ سوسیال‌دموکراتیک باورهای مارکسیستی مقابل می‌نهیم.

۱. مارکسیسم بدل به نظامی جامع و فراگیر شد که در آن فلسفهٔ اجتماعی به صورت کاربرد و بیان قوانین هستی‌شناختی دیالکتیکی عینی و عامّ عرضه می‌شد. حتی در روزِ روزان مارکسیسمِ سوسیال‌دموکراتیک، پیش‌فرض‌های عمدهٔ فلسفی فلسفهٔ اجتماعی آن خوب پرورانده نشده بودند. تا زمانی که برنامه‌های خاص حزبی

برای اقدام اجتماعی مورد حمله قرار نمی‌گرفتند، حداکثر تسامح و تساهل در مورد دیدگاه‌های فلسفی و الاهیّاتی مختلف روا داشته می‌شد. هیچ ایرادی حتّی به این باور گرفته نمی‌شد که خداوند خودش هم سوسیال دموکرات است. سوسیال دموکرات‌ها بی‌آن‌که مقام و موقعیّت مساعد خود را در درون جنبش از دست بدهند، می‌توانستند در شناخت‌شناسی خود پوزیتیویست، کانتی، هگلی، ماتریالیست مکانیستی، یا حتی در مورد کارل لیبکنشت، نوعی سوبژکتیویست باشند.

همهٔ اینها با تکوین و شکل گیری مارکسیسم ـ لنینیسم عوض شد. آثار انگلس، خصوصاً *آنتی دورینگ* و *دیالکتیک طبیعت*، و از آثار لنین، ***ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم*** و ***یادداشت‌ها***، و بعداً آثار استالین بدل به ستون مقدّس نظام جامعی از ماتریالیسم دیالکتیکی شدند که وقف توضیح «قوانین حرکت در طبیعت، جامعه، و ذهن» شده بودند. جزئیات این نظام و نقص‌های آن لازم نیست در اینجا ما را به خود مشغول کند (هوک، ۱۹۴۱؛ ۱۹۵۹)، اما آنچه این نظام می‌گفت که می‌خواهد اثباتش کند این بود که قوانین دیالکتیک ضامن پیروزی جامعهٔ کمونیستی است و هیچ‌کس نمی‌تواند به هستی‌شناسی ماتریالیسم دیالکتیکی بدرستی راه ببرد مگر آن‌که کمونیست باشد، و از همه سرنوشت‌سازتر این‌که هیچ‌کس نمی‌تواند کمونیست یا معتقد به جامعهٔ کمونیستی باشد بی‌آن‌که ماتریالیست دیالکتیکی باشد.

جامعیّت این فلسفهٔ دولتی منجر به ایجاد شبکهٔ بسیار گسترده‌تری از عقاید جزمی اورتودوکسی جدید شد؛ شبکه‌ای که همهٔ حیطه‌ها را در بر می‌گرفت، از نجوم تا جانورشناسی، و سبب تکوین یک نظریّهٔ دو حقیقتی شد، حقیقت علمی عادی و حقیقت دیالکتیکی عالی‌تر که یکجانبه‌نگری اوّلی را تصحیح می‌کرد، و علاوه بر آن منجر به کنترل سیاسی هنرها و علوم می‌شد. از همهٔ احزابِ کمونیستِ مرتبط با بین‌الملل کمونیست سوّم خواسته می‌شد از رهبری حزب کمونیست روسیه پیروی کنند. فقدان تخیّل و بارآوری در اورتودوکسیِ جدید را می‌توان در این واقعیت مشاهده کرد که دیدگاه مردمشناسانهٔ منسوخ انگلس و نظریهٔ تکامل اجتماعی ابتدایی و ناپختهٔ او، که مبتنی بر یافته‌های لوئیس مورگان در کتاب پیشتازانه‌اش، ***جامعهٔ کهن*** (۱۸۷۷؛ ۱۹۵۹) بود، دوباره احیا شد و با حرارت و مهاجمانه از آن در

برابر نقدهای فرانتس بواس، الکساندر گولدِنْوایزر، روبرت لوی، و دیگر پژوهشگران دفاع شد. این پژوهشگران بی‌آن‌که بخواهند از ارزش و اهمیت کار پیشتازانهٔ لوئیس مورگان بکاهند، انبوهی از گواهی‌ها را فراهم آورده بودند که نشان می‌داد تکامل اجتماعی نه همگانشمول و عام است، نه تک خطّی، نه خود به خودی، و نه پیشرونده. عجیب اینجاست که پذیرش نظریهٔ مورگان ـ انگلس در مورد تکامل اجتماعی، که طبق آن هیچ کشوری راه گریزی از مرحلهٔ مهم تحول و تکامل صنعتی ندارد، به زحمت و دشواری قابل سازش با اراده‌گرایی بلشویسم ـ لنینیسم بود که روسیه را از کشور سرمایه‌داری عقب‌مانده‌ای با رگه‌هایی قوی از فئودالیسم بدل به یک کشور بسیار پیچیده و مدرن صنعتی سوسیالیستی کرد.

شروع استدلال از این دیدگاهِ مشکوک که همهٔ چیزها ارتباط دیالکتیکی متقابل دارند، و این دیدگاهِ باز هم مشکوک‌تر که دیدگاهی اشتباه در هر زمینه منجر به دیدگاه اشتباهی در همهٔ زمینه‌های دیگر، از جمله سیاست، می‌شود، و مفروض گرفتن این‌که حزب بلشویستی ـ لنینیستی حقیقت را در حوزهٔ سیاست در اختیار دارد، و همین به این حزب اقتدار می‌دهد که به داوری حقیقت و صدق هر موضعی در هنرها و علوم بپردازد چون پیامدهای سیاسی آنها را درک می‌کند، منجر به تصفیهٔ مداوم اندیشه‌ها و اشخاص شد، که این در تطابق با تغییر مدام خط مشی سیاسی، نشانهٔ بارز تاریخ فکری و روشنفکری در اتحاد شوروی است. در اینجا، مثل اغلب جاهای دیگر جهان، یاوه‌های نظری راه را برای ستمگری‌های اخلاقی هموار کرد. بخشی از گستردگی این ستمگری‌ها و وحشت حاکم رسماً در نطق خروشچف پیش از کنگرهٔ بیستم حزب کمونیست روسیه در ۱۹۵۶ بیان شد. بیشتر آنچه خروشچف فاش کرد پیشتر بر مردم کشورهای غربی معلوم بود. کسانی که از اتحاد شوروی گریخته بودند در نوشته‌هایشان این مسائل را بیان کرده بودند. در نشریات کمیسیون تحقیق و تفحص دربارهٔ حقیقت محاکمات مسکو به ریاست جان دیوئی نیز این مسائل آمده بود.

۲. همهٔ منتقدان سوسیالیست و مارکسیست بلشویسم ـ لنینیسم به نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی متوسل شده‌اند، زیرا اگر ماتریالیسم تاریخی نظریه‌ای معتبر باشد، به راحتی می‌توان علیه لنین و پیروانش اقامهٔ دعوا کرد که کوشیدند از مرحلهٔ

تحوّل و تکامل صنعتی بگریزند و در کشوری عقب‌مانده سوسیالیسم را مستقر کنند. درنتیجه لنین و تروتسکی دست به تفسیر مجدد نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی زدند و تصریح کردند که باید اقتصاد جهان را به شکل یک کل در نظر گرفت، و جهان به دلیل به وجود آمدن علم مدرن، تکنولوژی، و صنعت مدرن آمادهٔ استقرار سوسیالیسم است، و انقلاب سیاسی می‌تواند در ضعیف‌ترین حلقهٔ نظام اقتصادی جهان در کل رخ دهد. این انقلاب می‌تواند جرقّه‌ای باشد که آتش انقلاب را به کشورهای صنعتیِ پیشرفته‌تری چون انگلستان، ایالات متحده، و آلمان سرایت دهد (جاهایی که مارکس و انگلس انتظار داشتند سوسیالیسم نخست در آنجاها مستقر شود). البتّه این بدان معنا بود که نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی دیگر نمی‌توانست از عهدهٔ توضیح عمل سیاسی خاصّ انقلاب برآید، زیرا در نظریهٔ ضعیف‌ترین حلقه، انقلاب سیاسی به دست حزب مارکسیستی در هر جای جهان، حتی کنگو، می‌توانست آغازگر انقلاب سوسیالیستی در جهان شود.

طبق نظریهٔ ضعیف‌ترین حلقه، پس از آن‌که انقلاب سیاسی با موفقیّت در مسیرش پیش می‌رفت و به سایر کشورها گسترش می‌یافت، انقلاب سوسیالیستی جهانی، که تمامی نعمات را اجتماعی و همگانی می‌کرد، توسّط کشورهای صنعتی پیشرفته آغاز می‌شد، و روسیه و چین بار دیگر در ته صف قرار می‌گرفتند چون اقتصادشان بدوی و عقب‌مانده بود. اما آنها در جهان سوسیالیستی ته صف بودند و آن هم موقتاً، تا زمانی که اقتصاد سوسیالیستی جهان استقرار می‌یافت و کالاهای استراتژیک و منابع استراتژیک به سمت مناطقی سرازیر می‌شد که بیشترین نیاز انسانی را داشت.

زمانی که نظریهٔ «ضعیف‌ترین حلقه» در عمل منجر به حلقهٔ تک‌افتاده و گسسته از جهان شد، چون انقلاب اکتبر روسیه نتوانست الهامبخش انقلاب‌های سوسیالیستی در غرب شود، به جای آن نظریهٔ «بنای سوسیالیسم در یک کشور» اختیار شد. کوشش برای بنای سوسیالیسم در یک کشور ـ آن هم در کشوری ورشکسته، جنگ‌زده، و فقرزده ـ در واقع هرگونه تفسیر منطقی از ماتریالیسم تاریخی را ناممکن کرد و رو در روی این نظریه قرار گرفت. با این همه، با تلفیق شجاعت زیاد و عزم و بیرحمیِ از آن هم بیشتر، و به کمک بی‌لیاقتیِ مخالفان سیاسی‌شان،

بلشویست ـ لنینیست‌ها موفق به انجام کاری شدند که ماتریالیسم تاریخی می‌گفت ناممکن است. تردیدی نیست که اقتصادی جدید با ابزارهای سیاسی ساخته شده بود. اما علی‌رغم این، این نظریه که بنیان اقتصادی معین‌کنندهٔ سیاست است و نه برعکس، همچنان آموزهٔ رسمی در تمام کشورهای کمونیستی است.

۳. نظریّه‌پردازان مارکسیست ـ لنینیست، در انتظار وقوع انقلاب سوسیالیستی در کشورهای بسیار پیشرفتهٔ صنعتی، به حرف‌های مارکس در نقد سرمایه‌داری و پیش‌بینی‌های او متوسل می‌شوند. دهه‌هاست آنها تصویری از بدبختی توده‌ای و فقر و گرسنگی در غرب ترسیم می‌کنند. آنها منکر این هستند که سرمایه‌داری از جهاتی مهم جرح و تعدیل شده است و دولتِ رفاه، کارگران را کمتر از اقتصادهای فردگرایانه استثمار می‌کند. به عکس، آنها مدّعی‌اند که در غرب ثروتمندها ثروتمندتر و فقیرها فقیرتر شده‌اند، و مابقی همه‌اش تبلیغات بورژوایی است.

۴. مفهوم «طبقه» برای مارکسیست ـ لنینیست‌ها حسابی دردسرساز بوده است، خصوصاً پس از آن‌که استالین اعلام کرد که جامعه‌ای بی‌طبقه در شوروی ساخته شده است. او پس از تصویب قانون اساسی جدید در ۱۹۳۶ این مطلب را اعلام کرد. اگر مفهوم «پرولتاریا» یا «طبقهٔ کارگر» مفهومی قطبی است، وقتی درست به‌کار گرفته شود، القاکنندهٔ وجود «طبقهٔ سرمایه‌دار» است. اما اگر سرمایه‌داری الغا شده است و تمامی مالکیت اجتماعی به اجتماع رسیده است، چه کسی یا چه طبقه‌ای طبقهٔ استثمارگر است؟ منتقدان می‌گویند که طبق برداشتی کارکردی از دارایی و مالکیّت، یعنی حق قانونی یا قدرت قانونی برای ممانعت از استفادهٔ دیگران از چیزها و خدماتی که جزو این دارایی و مالکیت است، دارایی و مالکیت اجتماعی در اتّحاد شوروی در نهایت به حزب کمونیست در مقام یک مؤسسهٔ جمعی تعلّق دارد. و اگرچه حق انتقال دارایی طبق وصیّت وجود ندارد، اما تا زمانی که حزب کمونیست از موقعیّت ممتازی برخوردار است که قانون اساسی شوروی به آن داده است، در نهایت مجموعه‌ای از رهبران، به نام حزب، وارث قدرت کنترل بر دارایی‌های اجتماعی می‌شوند که از پیشینیانشان به آنها به ارث می‌رسد، و نیز قدرت استفاده از مزایایی که این کنترل به آنها می‌دهد. میلوان جیلاس در کتاب **طبقهٔ جدید** (۱۹۵۷)، براساس پژوهش‌ها و تجربه‌هایش در یوگوسلاوی و اتحاد شوروی می‌گوید که در

جوامع کمونیستی موجود، بوروکراسی تبدیل به طبقهٔ نخبهٔ حاکمی شده است که از چنان مزایایی برخوردار است که بحق می‌توان آن را یک «طبقه» نامید. بعداً نویسندگان دیگری ادّعا کردند که تقسیمات و شکاف‌ها و کشمکش‌ها میان نخبگان حاکم تصویری از پیچیدگی بیشتر طبقاتی عرضه می‌کند (آلبرت پری، ***طبقهٔ جدید تقسیم‌شده***، ۱۹۶۶). بدیهی است که مفهوم مارکسیستی ـ لنینیستیِ طبقه نمی‌تواند حق مطلب را در مورد شوروی ادا کند، چه رسد به چین، که در آن دهقانان غالباً پرولتاریا نامیده می‌شوند تا نوعی هماهنگی و شباهت با ترمینولوژی مارکسیستی حزب کمونیست ایجاد شود.

عملاً موقعیّت کارگران در اتحاد شوروی منحصر به فرد و خاص است، از این جهت که نه به «اجتماع تولیدکنندگان آزاد» که مارکس پیش‌بینی می‌کرد مربوطند و نه به «دموکراسی شورایی» که لنین به عنوان شعار برای کسب قدرت مطرح کرد. همچنین موقعیّت آنان شبیه موقعیّت کارگران در جوامع سرمایه‌داری مدرن هم نیست. چون کارگران شوروی نمی‌توانند اتحادیه‌های کارگری آزاد مستقل از دولت تشکیل دهند، نمی‌توانند بدون خطرِ تنبیه شدید کارشان را ترک کنند، نمی‌توانند بدون گذرنامه و اجازهٔ رسمی سفر کنند، و نمی‌توانند اگر عملی خلاف میل و منافع مقامات انجام دادند به قوهٔ قضائیهٔ مستقلّی رجوع کنند. اوسکار لانگه، اقتصاددان کمونیست لهستانی، پیش از بازگشتش به لهستان، زمانی که هنوز سوسیالیستی دست چپی بود، اقتصاد شوروی را «سرواژ صنعتی» خواند که در آن کارگران نقش سرف‌های مدرن را بازی می‌کنند. مثل عبارات «سرمایه‌داری دولتی» و «سوسیالیسم دولتی» که در مورد اتحاد شوروی هم به کار گرفته شده‌اند، حرف اوسکار لانگه هم نشان می‌دهد که اقتصاد کمونیستیِ امروز و روابط طبقاتی در این جوامع نیازمند مجموعهٔ تازه‌ای از مقولات اقتصادی و سیاسی هستند تا حق مطلب در مورد آنها ادا شود. با این همه، این‌که اقتصاد شوروی اقتصادی متمایز است امری‌ست انکارناپذیر، هرچند در برخی ویژگی‌های سرمایه‌داری کلاسیک و سوسیالیسم کلاسیک شریک است.

۵. ناراحت‌کننده‌تر و دست و پاگیرتر از حتی مفهوم طبقه، مسئلهٔ ماهیّت دولت در نظریّهٔ مارکسیست ـ لنینیستی است. اگر دولت طبق تعریف «کمیتهٔ اجرایی طبقهٔ

حاکم» است، پس وقتی که طبقات از میان می‌روند دولت تضعیف می‌شود و سرانجام بکلّی محو می‌شود. اما حال که اتحاد شوروی جامعه‌ای بی‌طبقه اعلام شده است، چه توجیهی برای وجود دولت هست، که به جای آن‌که محو شود و از میان برود روز به روز قوی‌تر و قوی‌تر می‌شود؟ جواب مرسوم در دورهٔ استالین این بود که تا زمانی که سوسیالیسم در یک کشور وجود دارد، که در محاصرهٔ قدرت‌های گرسنهٔ سرمایه‌داری است که می‌خواهند این سوسیالیسم را تکه پاره کنند، کارکرد دولت در وهلهٔ نخست حفاظت از یکپارچگی **ملّی** است. این توضیح نمی‌توانست پاسخ وجود رژیم وحشت را **در داخل** و اقتصاد بسیار متمرکز را، که بدتر از هر زمان در دورهٔ رژیم تزاری بود بدهد. علاوه بر این، با گسترش کمونیسم، دیگر اتحاد شوروی در محاصرهٔ کشورهای سرمایه‌داری نبود، بلکه قدرتی هسته‌ای برابر با قدرت هسته‌ای غرب داشت، و حتی نسبت به کشورهای مجاورش قدرتی تهدیدکننده‌تر به حساب می‌آمد، با این همه در دولت هیچ نشانه‌ای از تضعیف به چشم نمی‌آمد. اگرچه از وحشت داخلی در دورهٔ خروشچف تا حدودی کاسته شد، اما دولت همچنان، پس از پنجاه سال حاکمیت، قوی‌تر از دورهٔ لنین، که هنوز رژیم اتحاد شوروی تثبیت نشده بود، وجود دارد.

از جنبهٔ نظری، اتحاد شوروی اتّحادی فدرالی از جمهوری‌های سوسیالیست خودمختار است که در عالم نظر از برابریِ قومی و ملّی کامل برخوردارند و حق جدایی از اتّحاد برایشان تضمین شده است. اما در واقع، اتحاد شوروی دولتی یکپارچه است که می‌تواند جمهوری‌های وابسته‌اش را بنا به خواست خود نگه دارد یا منحل کند، و در آن برخی اقلیّت‌های قوی تحت تعقیب و آزار هستند و تبعیض بسیار در موردشان اعمال می‌شود.

۶. اقتصاد شوروی اقتصادی بسیار متمرکز، برنامه‌ریزی شده، و برنامه‌ای مانده است، و اساساً اقتصادی فرمایشی است، که بهتر از همه در زمان جنگ پاسخگوست و عمدتاً به نیازها و تقاضاهای مصرف‌کننده بی‌اعتناست. نتیجهٔ امر در یک دورهٔ پنجاه ساله دگرگونی اقتصاد آن از اقتصادی کشاورزی به اقتصادی عظیم، صنعتی، و مدرن بوده است. هزینه‌های انسانی این دگرگونی به شکل ریختن خون انسان‌ها و عذاب و رنج بسیارشان غیر قابل محاسبه است. تمرکز فوق‌العاده موجب ناکارآمدی

و اتلاف بسیار، شکل‌گیری یک بازار سیاه پنهان، و دیگر سوءاستفاده‌ها شده است. برای تکمیل اقتصاد کنترل‌شده‌ای که باید پاسخگوی نیازهای مصرف‌کنندگان باشد، دولت بخشی خصوصی را تحمل می‌کند که در آن کالاها و خدمات برای تحصیل سود فروخته یا تعویض می‌شوند. تحت تأثیر ئی. جی. لیبرمن و دیگر اصلاح‌طلبان اقتصادی برخی گام‌های لرزان در جهت تمرکززدایی و وارد کردن مفهوم سود خالص در کارهای اقتصادی دولت برداشته شده است تا انگیزه برای افراد فراهم شود و کارآیی بیشتر شود. این اقدامات که به عنوان بازگشت به اصول سرمایه‌داری مورد استقبال قرار گرفت، این نکته را در نظر ندارد که سود در اقتصاد سوسیالیستی کارکردی محدود دارد، چون در این اقتصاد قیمت‌ها را هنوز هم قدرت برنامه‌ریز مرکزی کنترل می‌کند.

آنچه این اصلاحات و اصلاحات مشابه انجام می‌دهند که مشکل بتوان آن را با نظریهٔ مارکسیست ـ لنینیستی جور کرد این است که قدرت مدیران کارخانجات بر کارگران افزایش می‌یابد و تفاوت میان درآمدها باز هم بیشتر می‌شود. به دلیل تفاوت‌هایی که در نتیجهٔ پیشرفت تکنولوژی به وجود آمده، مقایسهٔ میان استانداردهای زندگی در دوره‌های مختلف تاریخی دشوار شده است. از بابت مصرف سرانهٔ کالاهای ضروری زندگی، کارگران امروزه در اکثر کشورهای پیشرفتهٔ صنعتی، ظاهراً بی‌آن‌که از آزادی‌شان صرف‌نظر کنند از استاندارد بسیار بالاتری از زندگی نسبت به کارگران اتحاد شوروی برخوردارند. اما در ساختار اقتصاد سوسیالیستی چیزی نیست که برابری یا حتی فزون‌ترِی استاندارد زندگی کارگران را در این اقتصاد نسبت به اقتصادهای سرمایه‌داری ناممکن کند. اقتصادی که می‌تواند پیش از جوامع صنعتی اسپوتنیک به آسمان بفرستد، احتمالاً می‌تواند اگر عزم کند تولید یخچال و تلویزیونش را هم از آن جوامع بیشتر کند. تفاوت اصلی در این نیست که چه چیزی و چقدر تولید می‌شود، تفاوت در آزادی انتخاب نظام تولیدی‌ای است که تحت آن انسان باید زندگی کند.

۷. این مسئله ما را به تجدید نظر اصلی بلشویستی ـ لنینیستی در مارکسیسم سوسیال‌دموکراتیک می‌رساند، یعنی ترک اعتقاد آن به دموکراسی به عنوان نظامی از سازمان اجتماعی، به عنوان نظریهٔ فرایند سیاسی از جمله سازمان سیاسی، و

سرانجام به عنوان راه اصلی به سوی سوسیالیسم.

تا انقلاب اکتبر روسیه، عبارت «دیکتاتوری پرولتاریا» بندرت در ادبیات مارکسیستی مورد استفاده قرار می‌گرفت. خود مارکس خیلی بندرت از این عبارت استفاده کرده است، و انگلس به کمون پاریس ۱۸۷۱، که در آن، گروهِ طرفدارِ مارکس اقلیّتی کوچک بود، به عنوان مثالِ دیکتاتوریِ پرولتاریا اشاره می‌کرد. حتی آنهایی که از «دیکتاتوری پرولتاریا» سخن می‌گفتند منظورشان از آن حاکمیت طبقاتی کارگران بود که بنا به فرض اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دادند و می‌توانستند به شکل دموکراتیک قوانینی را به تصویب برسانند که قوانین جامعهٔ سوسیالیستی باشد و جامعه را به سمت سوسیالیسم ببرد. منظور انگلس هم وقتی که در ۱۸۹۱ نوشت که جمهوری دموکراتیک «شکل خاص برای دیکتاتوری پرولتاریا است» همین بود. مارکس و انگلس همچنین پیش‌بینی می‌کردند که گذر به سوسیالیسم در جاهایی که نهادهای سیاسی دموکراتیک تکوین یافته‌اند و کارگران حق رأی پیدا کرده‌اند گذری صلح‌آمیز باشد. از زور فقط برای سرکوب شورش مسلحانهٔ اقلیت‌هایی که به حاکمیت اکثریت تن درنمی‌دهند باید استفاده شود.

روایت مارکسیست ـ لنینیستی «دیکتاتوری پرولتاریا» در واقع اساساً به معنای «دیکتاتوری حزب کمونیست» است که نه صرفاً به معنای دیکتاتوری بر بورژوازی بلکه همچنین به معنای دیکتاتوری بر پرولتاریا هم هست. از این منظر، کمون پاریس واقعاً «دیکتاتوری پرولتاریا» نیست. دیکتاتوری حزب کمونیست دیگر جایی برای هیچ حزب دیگری نمی‌گذارد، حتی احزاب کارگری؛ در واقع هیچ حزبی که خط لنینیستی را نپذیرد تحمل نمی‌شود. این بدان معناست که هیچ مخالفتی از نظر قانونی قابل قبول نیست. زیرا همان‌گونه که لنین گفته است، «دیکتاتوری قدرتی است که مستقیماً مبتنی بر زور است و مقیّد به هیچ قانونی نیست»، و باز، «دیکتاتوری چیزی کمتر یا بیشتر از قدرت نامحدودی نیست که مستقیماً مبتنی بر زور است و هیچ چیز محدودش نمی‌کند، نه قانون، نه هیچ قاعدهٔ مطلقی.»

این برداشت در کلیّتش آشکارا و بی‌پرده مبتنی بر این فرض است که حزب کمونیست، مسلّح به بینش مارکسیست ـ لنینیستی بهتر از همه و حتی بهتر از خود کارگران می‌داند که منافع واقعی طبقهٔ کارگر در چیست و حزب کمونیست نمی‌تواند

کارگران را به حال خود بگذارد که برنامهٔ خودشان را پیش ببرند بلکه باید اگر لازم افتاد آنها را به خاطر خیر خودشان به کارهایی وادار کرد و از کارهایی بازداشت. بدین ترتیب بود که لنین اعلام کرد: «همهٔ قدرت به شوراها»؛ شوراهایی که ارگان‌های کارگران و دهقانان روسیه پس از ۱۹۱۷ بودند. او در آن زمان پیش‌بینی می‌کرد که این شوراها از خط حزب کمونیست (بلشویک) پیروی خواهند کرد، اما وقتی که این هراس پیدا شد که شوراها ممکن است دیکتاتوری حزب کمونیست را نپذیرند، این شعار کنار گذاشته شد و حتی با آن مقابله شد. این نظر راجع به دیکتاتوری حزب مسئله‌ای محوری برای همهٔ احزاب مارکسیست ـ لنینیست است. برای همین بود که نخست‌وزیر کمونیست مجارستان، یان کادار، در سخنرانی خود در مجلس ملّی مجارستان در ۱۱ مه ۱۹۵۷، در توجیه سرکوب شورش ۱۹۵۶ کارگران بوداپست به دست سربازان ارتش سرخ، میان «**آرزوها و خواست**» توده‌های کارگر و «**منافع**» کارگران تمایز قائل شده حزب کمونیست **منافع** حقیقی کارگران را می‌شناسد و این منافع در بطن حزب جای دارد، پس حق دارد با **آرزوها و خواست** توده‌ها مقابله کند. این روایت لنینیستی این آموزهٔ روسو است که مردم را «باید به زور آزاد کرد».

درک و برداشت ضد دموکراتیک حزب سیاسی عملاً مقدم بر دگرگونی دیکتاتوری پرولتاریا به دیکتاتوری حزب بر پرولتاریا بود. منطقاً این دو اندیشه از هم مستقلند، زیرا حزبی دارای سازمان سلسله مراتبی می‌تواند فرایند دموکراتیک را در جهت فراهم آوردن فرصت برای کسبِ توأم با مشروعیّتِ قدرت بپذیرد. درک و برداشت سوسیال‌دموکراتیک از سازمان حزبی سبب می‌شد حزب چفت و بست حسابی نداشته باشد. مارکس و انگلس عملاً فرضشان این بود که در جریان مبارزات اقتصادی، طبقهٔ کارگر به صورت خودانگیخته می‌تواند لوازمِ سازمانیِ لازم برای پیروزی در نبرد را بپروراند. از سوی دیگر، لنین گمان می‌کرد که حزب سیاسی مهندس انقلاب است که می‌تواند طبقهٔ کارگر را به سمت آگاهی سیاسی انقلابی براند، مهمیزش بزند، تعلیمش بدهد، و حتی بر گرده‌اش شلّاق بزند.

آن ساختار حزب سیاسی که لنین تدارک دید، احتمالاً بیشتر ناشی از این واقعیت بود که احزاب سوسیالیست در روسیه احزابی زیرزمینی بودند و می‌بایست غیرقانونی کار کنند، و نه ناشی از نظریات مارکسیستی. نظریهٔ «سانترالیسم

دموکراتیک» واقعاً با جنبش مقاومت سازگاری بیشتری دارد تا با فرایند دموکراتیک سیاسی. با این همه همهٔ احزاب متعدد کمونیست که به بین‌الملل کمونیست پیوستند مجبور شدند این نظریه را اختیار کنند چون شرط پیوستن‌شان به بین‌الملل قرار داده شده بود. کمیتهٔ مرکزی حزب، مرکز سازمان‌دهندهٔ اصلی بود، حلقهٔ نهایی در زنجیرهٔ فرماندهی که فرمان‌هایش با سلسله مراتب از بالا به پایین به تمام کانون‌های حزبی ابلاغ می‌شد. کمیتهٔ مرکزی این قدرت را داشت که نمایندگان را به کنگرهٔ حزب راه بدهد یا راه ندهد، کنگره‌ای که اسماً منبع و منشأ اقتدار کمیتهٔ مرکزی بود. چون رهبری حزب «دموکراتیک سانترالیزه» همهٔ بودجهٔ حزب، فهرست‌ها، نشریّات، و سازماندهندگان را در کنترل و اختیار داشت، گرایش داشت که رهبری را همیشه در دست داشته باشد. مانورها و کودتاهایی از بالا این دسته یا آن دسته را قدرت بیشتر می‌بخشید، اما هیچ جنبش مخالف گسترده‌ای در میان اعضا امکان وجود نداشت. تا زمان مرگ استالین تغییرات در رهبری احزاب کمونیست خارج از اتحاد شوروی فقط در نتیجهٔ مداخلهٔ حزب کمونیست روسیه ممکن بود که از طریق نمایندگان بین‌الملل کمونیست عمل می‌کرد. بنابراین، یک مثالِ نوعی تغییر رهبری حزب کمونیست امریکاست. این رهبری که مدّعی بود از حمایت ۹۳٪ از اعضای حزب برخوردار است در ۱۹۲۸ توسط استالین اخراج شد و به جای آن و. ز. فوستر و ارل براودر به رهبری گماشته شدند. فرایندهای «سانترالیسم دموکراتیک» این تغییر را مشروع می‌کرد. پس از جنگ جهانی دوم، براودر، که آشکارا از حمایت همهٔ اعضای حزب برخوردار بود، بی‌هیچ تشریفاتی با اشاراتی از جانب ژاک دوکلو، از اعضای حزب کمونیست فرانسه، به تحریک کرملین، از رهبری اخراج شد.

تغییرات و تحولاتی در نظریه و عمل مارکسیست ـ لنینیستی به وقوع پیوسته است که از نظر سیاسی در درجهٔ اول اهمیت قرار دارند. لنین و استالین، هر دو، معتقد بودند که کشورهای سرمایه‌داری سرنوشت محتومشان فروپاشی در طی بحرانی عمومی و همه‌گیر است؛ و چون نظام تولیدی آنها یا باید گسترش یابد یا بمیرد، آنها دسته‌جمعی پیش از مرگشان دست به جنگی علیه اتحاد شوروی خواهند زد. بیان کلاسیک این دیدگاه اعلامیهٔ ۲۰ نوامبر ۱۹۲۰ لنین است که در چاپ‌های بعدی آثار او و استالین تکرار شده است: «تا زمانی که سرمایه‌داری و سوسیالیسم وجود دارند،

ما نمی‌توانیم در صلح زندگی کنیم؛ آخرالامر یا این یکی یا آن یکی پیروز خواهد شد ــ مرثیهٔ خاکسپاری یا بر گور جمهوری شوروی خوانده خواهد شد یا بر گور سرمایه‌داری جهانی.» علی‌رغم احتمال فرضی پیروزی سرمایه‌داری، اعلام می‌شد که پیروزی کمونیسم در نتیجهٔ جنگ ناگزیری که خود را برای آن آماده می‌کرد حتمی است. اتحاد شوروی و همهٔ متحدان کمونیست آن باید خود را در حالت جنگ دفاعی اعلام‌ناشده‌ای در برابر تهاجمی که علیه آن تدارک دیده می‌شود بدانند؛ احزاب کمونیست خارجی بایستی اولویّت اول سیاسی خود را «دفاع از اتحاد شوروی» قرار دهند، که بعضاً این منجر به مشکلاتی با کارگرانی می‌شد که به کارخانجات صنعتی در کشورهای سرمایه‌داری که کالاها و مهمّاتی برای استفادهٔ اتحاد شوروی تولید می‌کردند حمله می‌بردند.

آموزهٔ محتومیّت برخورد نظامی میان کشورهای دموکراتیک غرب و اتحاد شوروی بی‌تردید نقش مهمی در سیاست‌های دورهٔ جنگ و پس از جنگ استالین داشت. با آنکه بریتانیا و ایالات متحده متّفقین وفادار شوروی در جنگ علیه هیتلر بودند، شوروی می‌بایست جنگ را با داشتن گوشهٔ چشمی به امکان جنگ بعدی علیه خودش دنبال کند. این امر منجر به جاسوسی کردن گسترده در کشورهای متّفق در دورهٔ جنگ و خصوصاً پس از جنگ شد. علاوه بر آن، شوروی جبهه‌اش را گسترده‌تر کرد و با نیروی ارتش سرخ، رژیم‌هایی کمونیستی در قلمروهای مجاورش بر سر کار آورد؛ و استراتژی سیاسی شکاف انداختن میان متّفقین غربی را در پیش گرفت. استالین اگرچه از تکوین و توسعهٔ سلاح‌های هسته‌ای در غرب آگاه بود، قدرت تخریبی کلّی آنها را باور نداشت، و در این باور خود پا برجا بود که جنگ محتومی که درخواهد گرفت منجر به پیروزی محتوم کمونیسم خواهد شد.

نیکیتا خروشچف، که با خارج کردن بولگانین، مالنکوف، و بریا از صحنه، جانشین استالین شده بود، توجه بسیار بیشتری به قدرت ویرانگر بالقوّهٔ جنگ هسته‌ای داشت. اگرچه او با تمام توان دنبال به دست آوردن قدرت هسته‌ای برای شوروی بود، اما در عین حال انگارهٔ «همزیستی مسالمت‌آمیز» را پیش کشید و احیا کرد، مضمونی که در اصل لنین در مصاحبه‌ای با روزنامه‌نگاری امریکایی در ۱۹۲۰ مطرح کرده بود، و متناوباً از آن زمان برای مقاصد تبلیغاتی مورد استفاده قرار

می‌گرفت. اما تصحیح مهمی که نیکیتا خروشچف در این آموزه به عمل آورد این بود که اعلام کرد اگرچه پیروزی نهایی کمونیسم جهانی حتمی است، اما جنگ جهانی امری محتوم و گریزناپذیر نیست، و امکان‌پذیر است که کمونیسم بدون جنگ داخلی بین‌المللی هم موفق و پیروز شود. این امر در واقع به رسمیّت شناختن تأثیر نسبتاً مستقل عوامل تکنولوژیکی بر سیاست بود، و مشکل دیگری را برای نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی پیش آورد.

دومین تحول سیاسی مهم پس از مرگ استالین رشد چند مرکزیِ کمونیستی و سر برآوردن چین کمونیست به عنوان معارض هژمونی شوروی بر جنبش جهانی کمونیستی بود. «چند مرکزی» کمونیسم به معنای تضعیف کنترل متمرکز حزب کمونیست روسیه بر سایر احزاب کمونیست و تأکید تدریجی اقمار پیشین شوروی بر استقلال سیاسی خود از برخی جهات بود. حزب کمونیست امریکا برای نخستین بار و یگانه دفعه در تاریخش، رسماً مخالفت خود را با ضد یهودی‌گری شوروی اعلام کرد. پس از نطق خروشچف که تروریسم و وحشت‌آفرینی استالین را آشکار کرد، دیگر احزاب کمونیست نمی‌توانند بی‌قید و شرط از خواسته‌های کرملین تبعیت کنند. اما میزان استقلال از کشوری به کشور دیگر فرق می‌کند ـ حزب کمونیست ایتالیا مستقل‌ترینِ احزاب کمونیستی و حزب کمونیست بلغارستان غیرمستقل‌ترینِ آنهاست.

روابط پرتنش میان یوگوسلاوی کمونیست و شوروی و خصوصاً میان چین کمونیست و شوروی ـ که همه مدّعی پیروی از مارکسیسم ـ لنینیسم هستند ـ شواهد آشکار و طعن‌آمیزی دالّ بر این هستند که برخی پدیده‌های اجتماعی مهم را نمی‌توان از طریق مقولات سادهٔ توضیحی مارکسیسم دریافت. هرچه باشد، مارکسیست‌ها جنگ را معلول عوامل اقتصادی می‌دانستند که ربط مستقیم به شیوهٔ تولید اقتصادی داشت. این‌که یک قدرت کمونیستی خود را نه تنها درگیر برخوردهای نظامی در مرزها با یک قدرت کمونیستی دیگر بیابد، بلکه عملاً تهدید به راه انداختن جنگ هسته‌ای خانمانسوز علیه کشور برادر کمونیست دیگر کند ـ کاری که سخنگویان شوروی در تابستان ۱۹۶۹ کردند ـ چیزی است که آشکارا نمی‌تواند بر حسب شیوهٔ تولید اقتصادی **مشترک** آنها توضیح داده شود. بار دیگر ثابت می‌شود که ناسیونالیسم نسبت به مارکسیسم دست بالا را دارد.

(۳)

سومین تفسیر از مارکسیسم را می‌توان برای مشخص کردن، «دیدگاه اگزیستانسیالیستی» نامید که طبق آن مارکسیسم در وهلهٔ نخست نه یک نظام جامعه‌شناختی یا اقتصاد، بلکه فلسفهٔ آزادی و رهایی بشر است. مارکسیسم می‌کوشد بر ازخود بیگانگیِ انسان فائق آید، انسان را از قید نهادهای اجتماعی ستمگر و سرکوبگر برهاند، خصوصاً نهادهای اقتصادی که طبیعت واقعی بشر را عقیم می‌گذارند، و انسان را به هماهنگی با خویشتن، همنوعانش و جهان اطرافش برساند، به نحوی که هم بتواند بر بیگانگی خویش غلبه یابد و هم ذات واقعی خود را از طریق آزادی خلّاقانه بیان کند. تکوین این دیدگاه نتیجهٔ دو چیز بود؛ نخست انتشار دستنوشته‌های ۱۸۴۴ مارکس در ۱۹۳۲، یعنی دستنوشته‌های او پیش از آن‌که مارکسیست (طبق نظر آن دو دیدگاه دیگر) شده باشد. ویراستاران این دستنوشته‌ها بر آنها عنوان ***دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی*** نهادند. دوم، شورش علیه استالینیسم در اروپای شرقی در پایان جنگ جهانی دوم در میان برخی کمونیست‌ها که مخالف نظریه‌ها و عمل مارکسیسم ـ لنینیسم بودند. آنها با آگاهی از این‌که فقط در صورتی گوش شنوایی خواهند یافت یا خواهند توانست تأثیرگذار باشند که به نام مارکسیسم سخن بگویند، به صورتبندی‌های متعددی در آن دستنوشته‌های مارکس چسبیدند. در این صورتبندی‌ها مارکس به تجلیل از انسان در مقام موجودی عاشق آزادی پرداخته بود ــ ماهیّتی از بشر که شیوهٔ تولید سرمایه‌داری آن را کج و معوج و تحریف کرده و از ریخت انداخته بود. بدین ترتیب آنان می‌توانستند به نام اومانیسم مارکسیستی به دیکتاتوری خفه‌کنندهٔ استالین و گماشتگانش در کشورهای خودشان، و حتی به خدایگونه‌انگاری لنین اعتراض کنند.

مستقل از این انگیزهٔ سیاسی در تفسیر مجدد مارکس، برخی دانشوران سوسیالیست و غیرسوسیالیست در غرب معتقد بودند که درک و برداشت از انسان و ازخود بیگانگی در نوشته‌های اولیهٔ مارکس مضمون و درونمایهٔ اصلی دیدگاه مارکس درمورد سوسیالیسم است، و هدف آن «رهاسازی روحی و روانی انسان» است. مثلاً، اریش فروم می‌نویسد که «محال است بتوان درک و برداشت مارکس از

سوسیالیسم و نقدش بر سرمایه‌داری را، آنگونه که بسط یافته است، درک کرد مگر بر مبنای درک و برداشت او از انسان که او در نوشته‌های اولیّه‌اش ساخته و پرداخته است.» (*درک و برداشت مارکس از انسان*، ۱۹۶۱). این نگاه متضمّن این نکته است که هیچ‌کس پیش از ۱۹۳۲، یعنی پیش از انتشار دستنوشته‌ها، اندیشهٔ مارکس را نفهمیده بود، مگر این‌که خود مستقلاً به نظریهٔ از خود بیگانگی پی برده باشد. رابرت تاکر، در کتاب تأثیرگذارش، *فلسفه و افسانه در نوشته‌های کارل مارکس* (کیمبریج، ۱۹۶۱)، تصریح می‌کند که اندیشه‌های مهم و پرمعنای مارکس را باید در آن چیزهایی جُست که او «مارکسیسم اصیل» مارکس می‌نامد و اندیشه‌هایی اخلاقی، اگزیستانسیالیستی، و طلایه‌دار اندیشه‌های بوبر و تیلیش است، و عمیقاً با مارکسیسمِ مریدان بلافصل مارکس تفاوت دارد. این‌که این تفسیر جدید تا کجا آماده است در دور ریختن مارکسیسم سنّتی پیش برود ــ با تأکیدی که این مارکسیسم سنّتی بر جامعه‌شناسی و اقتصاد علمی دارد ــ و آنها را زائده‌های نظری بیگانه با مارکس واقعی بخواند، در قطعه نوشتهٔ زیر از تاکر کاملاً مشخص است:

> ***سرمایه***، حاصل بیست سال کار مشقّت‌بار که مارکس می‌گفت سلامتی و خوشبختی‌اش و خانواده‌اش را فدای آن کرده است، اکنون برای ما یک کار موزه‌ای فکری است، حال آنکه شانزده صفحه دستنوشته‌های ۱۸۴۴ دربارهٔ آیندهٔ زیبایی‌شناسی، که او احتمالاً در یک روز آنها را نوشته است و هرگز به چاپ رسیدنشان را ندید، حاوی مطالب بسیاری است که هنوز هم برای ما اهمیت دارند.

منبع دیگر رشد این روایت جدید از مارکسیسم نوشته‌های ژان پل سارتر و موریس مرلوپونتی، خصوصاً *نقد عقل دیالکتیکی* سارتر است که در آن او علی‌رغم ردّ ماتریالیسم و اراده‌گرایی اغراق‌آمیزش، می‌خواهد ایدئالیسم اگزیستانسیالیستی‌اش را فرع بر مارکسیسم بنمایاند که آن را چنین ستایش می‌کند و خوشامد می‌گوید: «فلسفهٔ برتر و بر ناگذشتنی دوران ما.»

به دلایل مختلف، که تفصیلش را در جای دیگری آورده‌ام، این روایت سوم مارکسیسم در میان جوانان انقلابی و رادیکال که از برنامه‌های سیاسی خاصی که مانع عمل تلقی‌اش می‌کنند سرخورده‌اند و ردشان می‌کنند با استقبال زیادی مواجه

شده است. برای آنهایی که می‌خواهند مارکس را با تحولات جدید در روان‌شناسی هماهنگ کنند، و خصوصاً برای سوسیالیست‌ها و کمونیست‌هایی که می‌خواهند نقدشان را بر نظم اجتماعی موجود بر اصول اخلاقی مبتنی کنند، روایت اگزیستانسیالیستی مارکس جاذبهٔ فراوانی دارد.

مشکلاتی نظری‌ای که این تفسیر از مارکسیسم باید با آنها مواجه شود واقعاً هولناکند. بخشی از این مشکلات بیرونی هستند و از اصول متدولوژیک تفسیر و دشواری‌های متنی نشأت می‌گیرند؛ و بخشی درونی هستند که از ناهمخوانی آشکار انگاره‌های کلیدی و اصلی مارکسیسم اگزیستانسیالیستی با سایر آموزه‌های انتشار یافتهٔ مارکس، که او مسئولیتشان را علناً پذیرفته بود، نشأت می‌گیرند. از این دشواری‌های متعدّد تفسیر مارکسیسم به عنوان فلسفهٔ از خود بیگانگی در اینجا به سه مشکل می‌پردازیم.

۱. نظریهٔ از خود بیگانگی که طبق آن انسان قربانیِ محصولات آفریدهٔ خویش در جامعه‌ای صنعتی است که کنترل آگاهانه‌ای بر آن ندارد، دیدگاهی است مشترک میان سوسیالیست‌های «واقعی» نظیر موزس هس، کارل گرون، و دیگران. این دیدگاه، دیدگاهی صرفاً و مشخصاً مارکسیستی نیست. حتی رالف والدو امرسون و تاماس کارلایل هم احساسات مشابهی را در این مورد بیان کرده‌اند و زبان به گله گشوده‌اند که چیزها بر زین نشسته‌اند و انسان را به سوی هدف و غایتی می‌برند که با سرشت و نیّات او بیگانه است.

۲. در *مانیفست کمونیست*، مارکس آشکارا نظریهٔ از خود بیگانگی را رد می‌کند و آن را «مزخرفاتی متافیزیکی» و رازپردازیِ زبانیِ آلمانیِ یک پدیدهٔ اجتماعی می‌خواند که منتقدان اجتماعی فرانسوی توصیفش کرده‌اند. بنابراین به عنوان مثالی از این «مزخرفات متافیزیکی» مارکس می‌گوید «ذیل نقد فرانسوی از پول و کارکردهای آن می‌نویسند 'بیگانگی از گوهر و ذات انسانی'، و ذیل نقد فرانسوی از دولت بورژوایی آنها می‌نویسند 'برانداختن تفوق و سروری کلیّات تجریدی' و غیره».

۳. اگر مارکسیسم نظریهٔ از خود بیگانگیِ انسان تحت تمام اَشکال و صورت‌های سرمایه‌داری باشد، دیگر غیر قابل فهم خواهد شد که چرا مارکس پس از اعلام

واقعیت از خود بیگانگی انسان در آغاز کارش، باید بعداً بیست سال تمام وقتش را وقف تحلیل سیستماتیک مکانیسم‌های تولید سرمایه‌داری کند. وجود از خود بیگانگی، پیشتر بر مبنای پدیده‌های قابل مشاهده در هر جا که نظام بازار آزاد در کار بود، اثبات شده بود. هیچ نکته‌ای در **سرمایه** پرتو تازه‌ای بر این پدیده نمی‌افکند. آن بخشِ مربوط به «فتیشیسم کالاها» تحلیلی **جامعه‌شناختی** از کالاها در جایی است که مالکیت خصوصی بر ابزار تولید اجتماعی وجود دارد، و در آن هیچ اشاره‌ای به گوهر و ذات واقعی انسان و بیگانگی‌اش از این ذات و گوهر نمی‌شود. آنچه مارکس آن را «خصلت رازآلود و معمّاییِ» محصول کار می‌نامد، خصلتی که محصولِ زمانی پیدا می‌کند که به شکل کالا درمی‌آید، نتیجهٔ این واقعیت است که روابط **اجتماعی** میان انسان‌ها بدل به صفتی از صفات **طبیعی** کالا می‌شود و به همین صورت مستقیماً به تجربهٔ آگاهیِ غیر تأملی درمی‌آید. «ارزش» اقتصادی محصولاتی که مبادله می‌شوند در این وضعیت گویا همان مرتبهٔ وجودی را دارد که صفتی چون «وزن» محصولات.

این امر منجر به فتیشیسم کالاها می‌شود که با فتیشیسم چیزها در مذاهب بدوی مقایسه می‌شود که در آن انسان‌ها نمی‌توانند آن الوهیّتی را که به چیزهایی که خودشان خلق کرده‌اند نسبت داده می‌شود ببینند. یا در قیاس تمثیلی دیگری، درست همان طور که آنچه چیزی را «غذا» می‌کند نهایتاً بستگی به روابط زیست‌شناختی دستگاه هاضمه دارد، و نه **صرفاً** به خواص فیزیکی ـ شیمیایی آن چیز، بر همین وجه آنچه چیزی را «کالا» می‌کند بستگی به روابط اجتماعی میان انسان‌ها دارد، و نه صرفاً به خصلت‌های فیزیکی چیزهایی که آورده و فروخته می‌شوند. تحلیل مارکس در اینجا برای این طراحی شده است که این عقیدهٔ او را به پیش ببرد که انسان‌ها می‌توانند زندگی اقتصادی و اجتماعی خود را کنترل کنند و نباید خود را تسلیم حاکمیت فرایندهای اقتصادی کنند، چنان‌که گویی این فرایندها مثل نیروهای طبیعی فراتر از قدرت کنترل انسان هستند. تحلیل مارکسیستی در اینجا مورد استفاده قرار می‌گیرد تا از امکانپذیر بودن کاهش ساعات روزانه و شرایط بهتر برای کار کردن دفاع شود.

مشکلاتی «درونی» که تفسیر اگزیستانسیالیستی مارکس با آنها مواجه است،

آنقدر حاد هستند که بتوان آنها را در غیاب اراده‌ای سیاسی برای معتقد شدن به این تفسیر، از پا درآورنده دانست:

۱. آموزهٔ «از خود بیگانگی» مخالف ماتریالیسم علمی مارکس است. منشأ مذهبی این آموزه در سنت ایدئالیستی از فلوطین تا هگل کاملاً آشکار است. این آموزه در ذات خود یک دوگانگی دارد، چون میان «طبیعت» اصیل انسان، سرشتی که روزی بدان باز خواهد گشت، با تجلیّات از خود بیگانگی‌اش، فرق می‌گذارد و از هم جدایشان می‌کند.

۲. این آموزه حتّی به شکل بدیهی کلّ رویکرد تاریخی مارکسیسم را نقض می‌کند، رویکردی تاریخی که منکر این است که انسان خویشتنی طبیعی یا واقعی یا حقیقی دارد که ممکن است از آن بیگانه شود. مارکس معتقد بود که انسان با عمل بر روی جهان خارجی، طبیعت، و اجتماع دائماً سرشت و ماهیت خود را تغییر می‌دهد و تاریخ را می‌توان «جرح و تعدیل پیشروندهٔ» طبیعت بشری دانست، و گفتن این‌که سوسیالیسم و اصلاحات نهادیِ آن ضد طبیعت بشری است ــ یکی از قدیمی‌ترین و قوی‌ترین ایرادات به برنامهٔ مارکسیستی ــ به معنای نادیده گرفتن این است که تا چه حد فرد با طبیعت روان‌شناختی‌اش موجودی اجتماعی و بنابراین تاریخی است. بسیاری از مشکلات این دیدگاه که مارکسیسم نظریهٔ از خود بیگانگی و برنامه‌ای اجتماعی برای رها ساختن انسان از این بیگانگی از خویشتن است به محض این‌که سؤال زیر را بپرسیم خودشان را آشکار می‌کنند: انسان از کدام خویشتن یا سرشت و طبیعت خود بیگانه شده است؟ حال پس از پرسیدن این سؤال، پیامدها و پیش‌فرض‌های پاسخ را با آموزه‌های آشکارا اعلام شدهٔ مارکس بسنجید. کوشش تاکر برای متمایز کردن یک طبیعت بشری ثابت ــ بارآور، آزاد، و خود ارضاء کننده ــ و یک طبیعت بشری متغیّر ــ بیگانه شده از خویشتن در جوامع طبقاتی ــ و کوشش برای نجات آموزهٔ از خود بیگانگی در آثار مارکس، نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه ممکن است طبیعت ثابت بشری، طبق نظر مارکس، صرفاً در پایان پیشاتاریخ بتواند به وجود بیاید، یعنی صرفاً زمانی که جامعهٔ بی‌طبقه سر برمی‌آورد. علاوه بر این، مارکس هم مانند هگل دوگانگی میان طبیعت ثابت و طبیعت متغیر بشری را رد می‌کند تا به حدی که به انکار حتی این مطلب می‌رسد که بشر طبیعت ثابت زیست‌شناختی دارد.

۳. در نوشته‌های منتشر شدهٔ مارکس، آنجا که ذکری از پدیده‌های روان‌شناختی به میان می‌آید، و به عنوان گواهیِ اعتقاد مارکس به اهمیت آموزهٔ از خود بیگانگی نقل می‌شود، مارکس علی‌رغم امتناع‌اش از به‌کاربردن آن زبان نخستینش در مورد از خود بیگانگی، توضیح می‌دهد که این پدیده‌ها **نتیجه و پیامد** مالکیّت خصوصیِ ابزار تولید است. اما در ***دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی*** اولیّه (که پیش از ۱۸۴۷ نوشته شده‌اند)، او تصریح می‌کند که از خود بیگانگی **علّت** مالکیت خصوصی است. چنین توضیحی می‌تواند پدیدهٔ روان‌شناختی را در مقام عامل فرایندهای مشخص اجتماعی در سرمایه‌داری قرار دهد، چیزی که تغییر و تحوّل آن را مارکس در دوران بلوغ فکری‌اش دارای تقدم علّی در توضیح تفسیر روان‌شناختی اجتماعی می‌دانست.

۴. مفهوم انسانِ از خود بیگانه در دستنوشته‌های اولیّه القاکنندهٔ این مطلب است که انسانِ از خود بیگانه ناشاد، نامیزان، مُثله شده، و دست‌کم اگر نه از نظر جسمی، از نظر روانی ناسالم و بیمار است. این مطلب پدیدهٔ از خود بیگانگی را که فعّال و ارادی است و نه انفعالی و اجباری توضیح نمی‌دهد. مارکس خودش از جامعه‌اش بیگانه بود، اما نه از خویشتن «واقعی» خویش، چون او بی‌تردید از نقشی که در مقام منتقد و پیامبر اجتماعی داشت خشنود بود. از این منظر، بیگانه شدن با اجتماع ممکن است شرط رسیدن به آرامش، علائق، و تلاش خلاقانه و خشنودی باشد که خصایل معرّف انسانِ غیرِ از خود بیگانه از نظر روانی است. نظریهٔ نخستینِ مارکس در مورد از خود بیگانگی دشوار می‌تواند، جدا از ناسازگاری‌های درونی خودش، حق مطلب را در مورد رفتار مارکس در دوران پختگی‌اش به عنوان شخصی صادق و بیگانه از جامعه‌اش ادا کند.

۵. تفسیر اگزیستانسیالیستی مارکسیسم در وهلهٔ نخست مارکسیسم را فلسفه‌ای اخلاقی در مورد زندگی و جامعه می‌کند که شباهت زیاد به فلسفه‌های اخلاقی در مورد زندگی دارد که مارکس و انگلس در طول زندگی سیاسی خود اکثراً این فلسفه‌ها را تحقیر می‌کردند. با این همه، این بُعد اخلاقیِ داوری و نقد اجتماعی یکی از منابع عمدهٔ جاذبهٔ مارکسیسم برای نسل‌های جوان بوده و هست، و بیشتر از این جهت که هم روایت سوسیال‌دموکراتیک مارکسیسم و هم روایت

بلشویستی ـ لنینیستی آن، هر دو، سعی داشته‌اند یا این بُعد را، یعنی اهمیّت اخلاقی سوسیالیسم را، کم اهمیّت کنند یا سرکوب کنند. در نوشته‌های رسمی و مورد استناد در این تفسیرها از مارکسیسم، سوسیالیسم ثمرهٔ نهاییِ تحوّلی **تاریخی** معرفی می‌شود که ناگزیر و بازگشت‌ناپذیر است و داوری‌های اخلاقی بر این مبنا توضیح داده می‌شود که انعکاس منافع طبقاتی هستند و هیچ‌گونه ارزش و اعتبار عام و عینی ندارند. نوشته‌های آموزه‌ایِ مارکس و انگلس، هر دو، به این نظر رنگ و جلا می‌بخشند ــ علی‌رغم این واقعیت که هر آن چیز دیگری که این دو تن نوشتند، و حتی آثاری که آشکارا جنبهٔ فنّی و تحلیلی دارند، مثل خود ***سرمایه***، پر از دلبستگی‌های پرشور اخلاقی و ردّ و انکار بی‌عدالتی‌های اجتماعی هستند، آن هم با لحنی که یادآور نوشته‌های پیامبران اجتماعی یهودی است. خود همین کلمهٔ «استثمار»، که در تحلیل اقتصادی مارکس نقش محوری دارد، تلویحاً بار اخلاقی دارد، هرچند مارکس می‌خواهد منکر معنای نهفتهٔ اخلاقی آن شود. حتی منتقدان نظریه‌های اقتصادی و تاریخ‌باوری مارکس، نظیر کارل پوپر، که ادعاها و عقاید مارکس را رد می‌کنند، انگیزه‌ای اخلاقی را در اندیشهٔ مارکس به جا می‌آورند. سرمایه‌داری محکوم می‌شود، نه فقط به این دلیل که ناپایدار و رنج‌آور است، بلکه به دلیل قدرت مهارنشده‌ای که بر ابزارهای اجتماعی تولید دارد و این قدرتی دلبخواهی به آنان می‌دهد که بر زندگی افرادی سلطه پیدا کند که باید با استفاده از این ابزار زندگی کنند.

با این همه، مارکسیسم اگزیستانسیالیستی، علی‌رغم تفسیر مجدد اخلاقی‌اش از مارکسیسم، نمی‌تواند از جنبهٔ نظری به اهداف مورد نظرش برسد. این تفسیر دست آخر یا کارش به اینجا می‌کشد که اومانیسم رنگ و رو رفته‌ای را عرضه می‌کند، یعنی برداشتی از خیر و جامعهٔ نیک که از ماهیّت ذاتی بشر و نیازهای اساسی‌اش نشأت گرفته است ــ در افتادن به نوعی فوئر باخیسم که مارکس ردش می‌کرد ــ یا به انکار امکان وجود هنجار رفتاریِ عام برای بشر و اجتماع، که تأکیدش بر منحصر به فرد بودن عمل اخلاقی است و در نتیجه طبق این نظر هر وضعیتی که در آن دو یا چند نفر درگیرند وضعیتی جدلی‌الطرفین و متناقض و متعارض است که در آن حق در کشمکش با حق و خویشتن در کشمکش با خویشتن قرار می‌گیرد. اگر

روایت نخست منجر به نوعی عشق کلّی یا وظیفهٔ کلّی و عام و برادریِ همگانی می‌شود که مارکس (و هگل) آن را غیرتاریخی می‌دانستند و رد می‌کردند، روایت دوم به نظریه‌ای هابزی می‌رسد که در آن «دیگری» نه تنها «برادر» نیست بلکه دشمنی بالقوّه است. مارکس ضرورت پروراندن نظریهٔ اخلاقی ایجابی آشکاری را برای آن‌که بر صدر حکم‌های محکومیّت او درمورد بیرحمیِ بی‌عدالتیِ غیرضروری انسانی قرارگیرد از خودش هم پنهان می‌کند. نهایت حدّی که او به چنین اخلاقی می‌رسد در برداشت اوتوپیایی‌اش از جامعهٔ بی‌طبقه است که نهادهایش چنان خواهند بود که آزادی هر فرد با آزادی هر فرد دیگر قرین خواهد بود نه آن‌که «آزادی یکی موجب محدودیّت آزادی دیگری شود.» بسیاری از منتقدان این انتظار و آرزو را به نحو شگفتی برداشتی ساده‌لوحانه از انسان و جامعه می‌دانند که حتی با روایت سنّتی بهشت هم همخوانی ندارد. اما حتی این بنای اوتوپیایی نمی‌تواند مارکسیست‌ها را از ضرورت داوری‌های اخلاقی و توجیه خاصّ «شهر انسان» بازدارد.

احیای دوره‌ایِ مارکسیسم در عصر ما بازتاب علائق اخلاقی و سیاسی در جستجوی سنت انقلابیِ قابل اعتنا و احترامی است. کشف مسئلهٔ اجتماعی توسط پدیدارشناسان، آکوینیاسی‌های جدید، پوزیتیویست‌ها، و حتی تحلیل‌گران زبانی معمولاً منجر به تلاش برای ایجاد سنتزی تازه از مارکس و چهره‌های فلسفی شاخص دیگر می‌شود که اشتراکات زیادی با او ندارند.

از منظر نظریه‌های اقتصادی و جامعه‌شناختی که مدّعی حقیقت عینی هستند، مارکسیسم بصیرت‌های بسیاری بخشیده است که دانشورانی که با چشم‌انداز اصلاحات اجتماعی یا انقلاب موافقتی ندارند یا حتی خصمش هستند این بصیرت‌ها را جذب کرده و پرورانده‌اند. از نظر علمی امروزه صحبت از مارکسیسم در جامعه‌شناختی همان قدر بی‌محمل است که صحبت از نیوتونیسم در فیزیک یا داروینیسم در زیست‌شناسی. این واقعیت که مارکسیسم بدل به آموزهٔ کشورهای عقب‌ماندهٔ صنعتی در آسیا یا افریقا شده است گواهی است بر این واقعیت که نظام اندیشهٔ مارکس بر جهان غرب، که مارکسیسم می‌خواست تکوین و توسعهٔ آن را توضیح دهد در عمل غیرقابل اعمال بوده است. همچنین طعن و طنزی در این

واقعیت هست که جنبش‌های معاصر حسّ‌باوری، هواپرستی، طرفداران وصول فوری و بلافصل به اهداف، آنارشیسم، و خشونت رمانتیک میان جوانان در اروپای غربی و امریکا که به نام مارکس توسّل می‌جویند، دقیقاً همان جنبش‌هایی هستند که او در دههٔ چهل قرن نوزدهم مورد انتقاد قرار می‌داد و ردشان می‌کرد ـ یعنی در دوره‌ای که مارکس افکار و اندیشه‌های شاخصش را می‌پروراند. برخی از شیوه‌های آگاهی و شیوه‌های هستی که مورد توجّه چپ جدید، در اندیشه‌ها و فعالیت‌هایش هستند، مورد تحقیر مارکس بودند و او آنها را به‌عنوان خصلت‌های **لومپن ـ پرولتاریا** رد می‌کرد.

در این مرحله از تحوّلِ مارکسیسم شاید به نظر معین کردن این‌که کدام روایت مارکسیسم به آموزه‌های مارکس نزدیک‌تر است همان قدر عبث بیاید که پرسیدن این‌که کدام برداشت از مسیحیت به بینش و تعالیم مسیح نزدیک‌تر است. با این همه، اگرچه کاری دشوار است، اما در اساس رسیدن به نتایج قابل اعتماد در این مورد محال نیست، البتّه اگر پژوهش را با روحیهٔ واقعاً علمی پی بگیریم. مارکس حتی اگر در برخی موارد خودش را فریب می‌داد، به هر حال خود را اقتصاددان و جامعه‌شناسی علمی می‌دانست. با در نظر گرفتن تمام دوپهلویی‌ها، ابهام‌ها و جنبه‌های غیردقیقِ آثار منتشر شدهٔ مارکس، باز بیجا نیست که بگوییم آنهایی که به دنبال فراهم آوردن زمینه‌های علمی برای نتیجه‌گیری‌های مارکس هستند از نظر قصد و نیت و اعتقاد به او نزدیک‌تر از کسانی هستند که یا بر مبنای آثار منتشر نشدهٔ دورهٔ جوانی مارکس یا خیالپردازی‌های متافیزیکی سارتر، می‌خواهند مارکس را بدل به یک اگزیستانسیالیست کنند. روایت‌های علمی مارکسیسم یک مزیّت دیگر هم دارند: این روایت‌ها امکان رد کردن تجربی مارکسیسم را فراهم می‌آورند و بنابراین رسیدن به حقایق جدید علمی و قابل اتّکاتر را که مارکس احتمالاً مشتاقانه آنها را می‌پذیرفت تسهیل می‌کنند. روایت‌های اگزیستانسیالیستی مارکسیسم، در مواردی که خالصاً تاریخی نیستند، تفسیرهای دلبخواهی از پدیده‌های سیاسی و اجتماعی هستند. سارتر اعلام می‌کند «**مارکسیسم فلسفهٔ برتر و برنگذشتی دوران ماست**»، اما صرفاً به این دلیل چنین است که او مارکس را چنان تفسیر می‌کند که از آزمون تجربی در امانش نگه دارد. بنابراین اعتقاد به آن امروزه نشانهٔ وفاداری به حقیقت در خدمت تمدّنی انسانی و لیبرال نیست، بلکه فقط نشانهٔ سرسختی و استواری فرد در ایمانش است.

منابع

R. N. Carew-Hunt, *Marxism—Past and Present* (New York, 1954). Milovan Djilas, *The New Class* (New York, 1957). Eric Fromm, *Marx's Concept of Man* (New York, 1961). Sidney Hook, *Towards the Understanding of Karl Marx* (New York and London, 1933). Karl Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung* (Berlin, 1927). V. I. Lenin, *Collected Works* (New York, 1927); idem, *Selected Works* (Moscow, 1932). Karl Marx and Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (Frankfurt and Berlin, 1927); idem, *Selected Works* (Moscow, 1950). Karl Popper, *The Open Society* (London, 1945). Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris, 1960). Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York and London, 1942). Joseph Stalin, *Works* (Moscow, 1948). Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, 1961).

Three books on Marxism, written from different points of view, well worth reading, are: George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study* (New York and London, 1961); John Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism* (London and New York, 1954); Bertran Wolfe, *Marxism: One Hundred Years in the Life of a Doctrine* (New York, 1965). Two useful collections of essays on Marxism are Milorad Drachkovitch, ed., *Marxism and the Modern World* (Stanford, 1965); idem, *Marxist Ideology in the Contemporary World. Its Appeals and Paradoxes* (New York, 1966).

تجدید نظر طلبی مارکسیستی
از برنشتاین تا اشکال مدرن

آر. کی. کیندرسلی

از نظر تاریخی، «تجدید نظر طلبی» نامی است که به آن بدعت‌گذاریِ اصلی که در مارکسیسم و سوسیال دموکراسی اروپایی و خصوصاً آلمانی در دورهٔ بین‌الملل دوّم (۱۸۸۹ـ۱۹۱۴) رخ نمود داده‌اند. پایه‌گذار آن، ادوارد برنشتاین بود، که سیستماتیک‌ترین گزارش و تشریح از محتوای نظری آن را نیز به دست داده است. تز اصلی این نظریّه این بود که فروپاشی فاجعه‌بار جامعهٔ سرمایه‌داری، که مارکس پیش‌بینی کرده بود، بعید است که رخ بدهد. از این تز نتیجه گرفته می‌شد که سوسیال دموکرات‌ها باید استراتژی خود را عوض کنند و از شیوه‌های انقلابی به شیوه‌های تغییر تدریجی روی بیاورند. بعد از انقلاب اکتبر که مسکو مرکز جهان کمونیستی شد، تجدید نظر طلبی محتوای اصلی خود را عمدتاً از دست داد و به یک فحش تبدیل شد، و انگ‌های زشت و ناپسند دیگری به آن چسباندند. تازه پس از جنگ جهانی دوّم بود که با پیدایش شقاق‌های تازه در جنبش کمونیستی جهان، تجدید نظر طلبی معنای محصّلی از نو پیدا کرد. در این دوره هم همچنان تجدید نظر طلبی یک فحش بود و مارکسیست‌های باصطلاح «ارتودوکس» از آن

برای توصیف مخالفانی بهره می‌گرفتند که به نحو بی‌دلیل و بعضاً ناعادلانه‌ای با این اتّهام شرمنده‌کننده رانده می‌شدند که با جامعهٔ بورژوایی و امتداد آن، یعنی امپریالیسم، کنار آمده‌اند. امّا حتّی در اینجا هم سازگاری و انسجام در معنا دیری نپایید. با پیدایش اختلاف میان چین و شوروی که عملاً به یک نزاع سیاسی و ایدئولوژیکی تمام‌عیار منجر شد، هم چینی‌ها روس‌ها را متّهم به «تجدید نظر طلبی» و کنار آمدن با امپریالیسم کردند، و هم ایدئولوژیست‌های شوروی، که معمولاً همین معنا را برای این واژه قبول داشتند (بی‌آن‌که البتّه بپذیرند که این معنا می‌تواند در مورد خود آنان هم به کار گرفته شود)، آموزه‌های مائوتسه دون و پیروانش را تجدید نظر طلبی «چپ» خواندند.

در دههٔ ۱۸۹۰ سوسیال دموکراسی آلمانی در موقعیّتی بود که هم ثبات نهادی و هم سرسختی ایدئولوژیکی‌ای داشت که بستر مناسب برای رشد هر گونه بدعت‌گذاری بود. این دو جنبهٔ سوسیال دموکراسی آلمانی پیوند نزدیکی با هم داشتند. در مقام یک نهاد، سوسیال دموکراسی آلمانی در داخل خود رشد پیدا کرده بود، امّا از جامعهٔ آلمانیِ زمان خودش جدا افتاده بود؛ ایدئولوژی انقلابی بر این جداافتادگی صحّه می‌گذاشت و آن را توجیه می‌کرد. بنابراین این درک و برداشت برنشتاین که برخی نکات نهفته در ایدئولوژی برای تجزیه و تحلیل جامعه با واقعیّت موجود تباین آشکار دارد پیامدهایی جدّی برای حزب در کلّیتش داشت. در ۱۸۹۰، حزب سوسیال دموکرات آلمان (SPD) برنامهٔ ارفورت را اختیار کرد و بدین ترتیب ایدئولوژی آن به صورت مارکسیسم انقلابی متبلور شد و بدین ترتیب قاعده‌ای برای اورتودوکسی نظری فراهم آمد. در عین حال موفقیّت سازمانی حزب در اقتصادی کاملاً شکوفا، رهبران آن را قادر می‌ساخت که تضادّ میان آموزهٔ انقلابی خود و عمل رفرمیستی روزافزون خود را به فراموشی بسپارند. مرد صادق ناآرامی چون ادوارد برنشتاین لازم بود تا این تضاد را به آنان یادآوری کند. دیدگاه‌های او نخست در سلسله مقالاتی در **نویه تسایت** در ۱۸۹۶ ـ ۱۸۹۸ به آگاهی عموم رسید، و بعد به صورت کتابی تحت عنوان **سوسیالیسم تکاملی** در ۱۸۹۹ به چاپ رسید. اگرچه این بیشتر منتقدان برنشتاین بودند تا خود او که این دیدگاه‌ها را سیستماتیزه کردند، امّا به هر صورت این دیدگاه‌ها را می‌توان بدرستی تحت عناوین تحوّل و پیشرفت اجتماعی، اقتصاد، فلسفه، و سیاست آورد.

تحوّل و پیشرفت اجتماعی. برنامهٔ ارفورت مؤمنانه این اعتقاد کلاسیک مارکسیستی را منعکس می‌کرد که جامعهٔ سرمایه‌داری به سوی قطبی شدن باز هم بیشتر میان طبقات دارا و ندار حرکت می‌کند؛ سرمایه در دست عدّهٔ معدودتر و معدودتری متمرکز می‌شود؛ طبقهٔ متوسّط از میان می‌رود؛ پرولتاریا، و یاران آن از میان طبقهٔ متوسّط به فقر افتاده، با «بدبختی، ستم، سرکوب، بردگی، تنزّل مرتبه، و استثمار» مواجه می‌شوند. بحران‌های ادواری صنعتی، کلّ این فرایند را پیشتر می‌برد و در نهایت موجب فروپاشی نظام سرمایه‌داری و یک انقلاب خشونت‌بار می‌شود. امّا اندکی پس از کنگرهٔ ارفورت، اقتصاددانان آکادمیکی نظیر ف. گ. شولتسه‌گِورنیتس و یولیوس وولف بتدریج این مطلب را پیش‌کشیدند که بعید است چنین چشم‌اندازی محقّق شود. برنشتاین نخست کوشید استدلال‌های آنان را رد کند، امّا چند سال بعد مجبور شد با بسیاری از حرف‌های آنها موافقت کند. آیا دیدگاه مارکسیستی درست بود؟ برنشتاین می‌گفت: «خوب، هم بله، هم نه.» رشد تمرکز و انحصار را می‌شد «به عنوان یک گرایش» پذیرفت ــ در واقع بسیاری از تزهای مارکس، نظیر افت نرخ سود، تولید اضافی، و بحران، و غیره عملاً واقعیت‌های قابل مشاهده‌ای بودند؛ امّا نیروهای اجتماعی قدرتمندی وجود داشت که آن تصویر کلّی مارکس را از جامعه‌ای سخت قطبی شده میان دو طبقهٔ متخاصم ابطال می‌کرد. برنشتاین، با تکیه بر شمار زیادی آمار از آلمان و انگلستان، خاطرنشان می‌کرد که اگرچه کسب و کار در مقیاس کلان از بقیه کسب و کارها رشد عددی سریع‌تری داشت، امّا شمار کسب و کارهای کوچک یا متوسّط هم رو به کاهش نداشت و آنها هم افزایش پیدا می‌کردند. روندی که مشاهده می‌شد روند از میان رفتن طبقهٔ متوسّط نبود؛ در واقع شمار افراد دارا عملاً رو به فزونی داشت. بر همین وجه، وقتی نوبت به نظریّهٔ بحران‌ها و فروپاشی می‌رسید ــ یعنی رکن اصلی دیگر مارکس در پیش‌بینی انقلاب ــ برنشتاین در عین موافقت با این‌که بحران‌ها یکی از ویژگی‌های ذاتی سرمایه‌داری هستند، متذکّر می‌شد که بحران‌ها نادرتر، کوتاه‌مدت‌تر، و ملایم‌تر می‌شوند.

علاوه بر این، در مورد تکوین و تحوّل روابط طبقاتی، برنشتاین این پدیده را به برآمدن برخی ضدّ روندها در سرمایه‌داری نسبت می‌داد ــ رشد بازار جهانی، بهبود

وضع حمل و نقل و ارتباطات، نظام‌های اعتباری منعطف‌تر، و پیدایش کارتل‌ها ــ که به نظر او «دست‌کم برای مدّتی طولانی، پیدایش بحران‌هایی تجاری نظیر بحران‌های سابق را» بعیدتر می‌کرد.

اقتصاد. این نقدها بر نظریّهٔ مارکسیستی عمدتاً مبتنی بر داده‌های تجربی بودند و اعتبار آنها بستگی زیادی به جدول زمانی داشت که نظریّه به آن مربوط می‌شد. امّا برنشتاین همچنین با چیزهایی پنجه افکنده بود که بسیاری آنها را آموزهٔ محوری اقتصادیّات مارکسیستی می‌دانست ــ نظریّهٔ ارزش کار و نظریّهٔ ارزش اضافی. بحث برنشتاین در مورد این نظریّه چیزی جز اشاره‌ای به ترکیب کردن روایت مارکسیستی از ارزش اضافی و روایت‌های مارژینالیستی از آن، که روز به روز مقبولیت بیشتری پیدا می‌کردند، نبود، و او در پایان مفهوم ارزش را صرفاً ابزار انتزاعی تجزیه و تحلیل می‌دانست، تا واقعیّتی مربوط به جهان واقعی. امّا ارزش اضافی در نظر او «واقعیّتی اثبات شده در تجربه» بود، امّا در عین حال منکر این می‌شد که نرخ استثمار ربط مستقیم به نرخ ارزش اضافی دارد و تأکید می‌کرد که استثمار در واقع از ویژگی‌های سرمایه‌داری است.

فلسفه. با آن نگاهی که برنشتاین به نظریّهٔ ارزش داشت، این نظریه که یکی از اصول «علمی» محوری مارکسیسم بود جایگاهش را از دست داد؛ برای جایگزین‌کردن آن، برنشتاین روی به اخلاق و تجربه‌گرایی آورد. این گرایش اخلاقی و تجربی در دیدگاه‌های برنشتاین واضح‌تر از هر جای دیگر در دیدگاه‌های فلسفی او مشهود است. به جای دیالکتیک هگلی (که مارکس مدّعی بود آن را که بر سرش ایستاده بود بر پایش ایستاند) با پیامدهای انقلابی‌اش، برنشتاین معتقد بود که هستهٔ فلسفی اصلی مارکسیسم تحوّل و تکامل است. او دیالکتیک را «تله‌ای» می‌دانست که مارکس را به «خودفریبی تاریخی» کشانده بود. تأکید بیش از اندازه بر مبارزهٔ دیالکتیکی ضدّین، به نظر برنشتاین، منجر به پافشاری نابجا بر انقلاب خشونت‌بار می‌شد. تضادهای طبقاتی ممکن بود دوام آورند، امّا در عین حال رو به کاهش بگذارند؛ گذار به سوسیالیسم می‌توانست نتیجهٔ کار کردن در درون دولت باشد، و نه ضدیت سرسختانه با آن. یک جدایی دیگر از روح «علمی» مارکسیسم را می‌توان در کوشش برنشتاین برای تعدیل جبرگرایی یا دترمینیسم مارکس دید ــ کوششی که

چیزی نبود مگر گفتن این‌که مارکس از برخی جهات زیاده از حد جبرگرا بود، و انگلس بعداً از این افراط‌گرایی خودش و مارکس در تعریف‌های اولیّه دست کشیده بود. برنشتاین منکر این نبود که عامل اقتصادی ــ نیروها و روابط تولید ــ «نیروهای قاطع همیشه بروزکننده و نقطهٔ اصلی جنبش‌های بزرگ در تاریخ» است و در واقع پیشنهاد می‌کرد که به جای اصطلاح «درک و برداشت ماتریالیستی از تاریخ» از اصطلاح «تفسیر اقتصادی تاریخ» استفاده کنیم؛ امّا در عین حال می‌کوشید به ایدئولوژی و از آن رو به انگیزه‌های آرمانخواهانه و اخلاقی در انسان‌ها رجوع کند که بخشی از استقلال آنها را مارکسیسم از آنها گرفته بود. این درست به معنای دوباره وارد کردن اخلاق به زنجیرهٔ علّی‌ای بود که منجر به سوسیالیسم می‌شد.

وقتی که روزا لوکزامبورگ، یکی از منتقدان اصلی برنشتاین در SPD، او را متّهم کرد که از این اصل عدول کرده است که «پیروزی سوسیالیسم یک ضرورت اقتصادیِ ذاتی» است، برنشتاین این اتّهام را پذیرفت: «به نظر من نه ممکن و نه مطلوب است که برای پیروزی سوسیالیسم، یک بنیان ماتریالیستی محض قائل شویم.» پس برنشتاین کجا به دنبال پایه‌ای برای اخلاقیّات خود بود؟ آن زمان، زمان احیای نوکانت‌گرایی در آلمان بود، و برخی نوکانت‌گرایان سرآمد، خصوصاً ف. آ. لانگه و هرمان کوهن، با چپ سیاسی همدلی داشتند. ناگزیر، تجدید نظر طلبان روی به کانت آوردند. برنشتاین الهام مستقیمش را از لانگه می‌گرفت و البتّه در این میان کونراد اشمیت و لودویگ وولتمان ــ فیلسوفانی در حاشیهٔ SPD ــ هم سهمی در این میان داشتند. امّا کانت‌گرایی برنشتاین ماهیّتی جداً محدود داشت. این فلسفه برای او در حکم روایی دوباره وارد کردن اخلاق به ایدئولوژی سوسیال دموکراتیک بود؛ امّا استفادهٔ برنشتاین از فلسفهٔ کانتی ابزاری و فقط برای توجیه نقدش بر عقاید حزبیِ مستقر بود. او عنوان فصل آخر کتاب ***سوسیالیسم تکاملی***اش را «کانت علیه کانت»[۱] گذاشت و نوشت: «... روح فیلسوف بزرگ کونیگسبرگی ... علیه آن زبان خاصّی است که می‌خواهد بر جنبش طبقهٔ کارگر سیطره بیابد و دیالکتیک هگلی هم مأمنی راحت

---

۱. "kant agaist cant"، «کانت» با K اسم فیلسوف کونیگسبرگی و «کانت» با C به معنای زبان خاص حرفه‌ای است.

برای این زبان خاص است.» زبان خاصّی که برنشتاین به آن اشاره داشت همان پیش‌بینی «علمی» رسیدن ناگزیر به سوسیالیسم از طریق انقلاب بود. برنشتاین در عبارتی که بسیار از آن علیه او استفاده می‌شود می‌گوید: «آنچه عموماً هدف نهایی سوسیالیسم خوانده می‌شود برای من هیچ است و در عوض خود جنبش همه چیز.»

در نظر برنشتاین، سوسیالیسم امری ناگزیر نبود، بلکه امری مطلوب بود، و بنیانش هم بر «علم» نبود، بلکه بر خواسته‌ها، علائق و تمناها بود ــ در واقع او معتقد بود که «هیچ ایسمی علم نیست.» کانت‌گرایی برنشتاین نه چیزی بیش از این و نه چیزی عمیق‌تر از این بود. او از فلسفهٔ کانت به عنوان پشتوانه‌ای برای شک‌گرایی خود استفاده می‌کرد، امّا به هر صورت او «فیلسوف عقل سلیم» بود و برای او ــ البتّه چنان که خواهیم دید، نه برای همهٔ تجدید نظر طلبان بعدی ــ فلسفه نوعی فکر بعدی و ثانوی بود که در دیدگاه کلّی او نقش روشنگرانه داشت و نه نقش شکل دهنده.

سیاست. در اقتصاد، برنشتاین طرح و قالب‌های رایج در مارکسیسم را به محک واقعیّت تجربی زد و دید ناقص و ناکامل هستند؛ در فلسفه هم او نسبت به ادّعاهای همه‌جانبهٔ «علم» مارکسی از خود تردید و شک‌گرایی نشان داد. در هر دو بُعد، نظریّهٔ مارکسیستی جایی را برای پراکسیس و عمل باز می‌گذاشت. در سیاست حتّی بیشتر چنین بود. برنشتاین از SPD خواست که عبارات انقلابی‌اش را وانهد و علناً اعلام کند که حزب دموکراتیک اصلاح‌طلبی شده است. سیاست تجدید نظر طلبان آلمانی سیاست سوسیال دموکراسی به معنای واقعی این کلمات بود. هدف برنشتاین این بود که حزب روندهای اخیر را تشویق کند و به نتیجه برساند؛ حزب در نظر او می‌بایست در مسیر تکاملی خطّی پیش برود و نه در مسیر کشمکش‌های دیالکتیکی. موفقیّت در انتخابات و در پارلمان به نظر او کم‌ارزش نبودند و صرفاً مکتب و مدرسهٔ انقلاب به شمار نمی‌رفتند (چیزی که در دیدگاه رادیکال مارکسیستی بود) بلکه وسیله‌ای برای به دست گرفتن قدرت سیاسی بودند. تکوین «سوسیالیسم در سرمایه‌داری» (اندیشه‌ای که پیشگامش خود مارکس با اصطلاح «سوسیالیزه کردن» بود، امّا برنشتاین آن را مستقیماً از فابین‌های انگلیسی گرفت) ظاهراً نوید افزایش مداخلهٔ دولت در اقتصاد را می‌داد؛ شکل‌گیری تراست‌ها و

کارتل‌ها، و رشد نهادهای دموکراتیک شهری، ظاهراً خبر از «تحقّق جزء به جزء سوسیالیسم» می‌داد. در نظر سوسیال دموکرات‌ها، این استراتژی متضمّن و مستلزم تاکتیک ائتلاف و اتّحاد بود - ائتلاف و اتّحاد با اتّحادیه‌های کارگری، تعاونی‌ها، و بعضاً حتّی نهادهای غیر سوسیالیستی. اتّحادیه‌های کارگری با نفع موجودی که در دستاوردهای جزئیِ عملی داشتند متّحدین طبیعی تجدید نظر طلبان به شمار می‌رفتند، اگرچه هیچ تمایلی به نظریّه‌پردازی نداشتند؛ و برنشتاین، اگرچه نظریّه‌پرداز پراکسیس یا عمل بود، همچنان نظریّه‌پرداز به حساب می‌آمد. بنابراین، برنشتاین کوشید SPD را از نگاه سنتی‌اش به اتّحادیه‌های کارگری به عنوان میدان یارگیری برای سوسیالیست‌ها، که هیچ چشم‌اندازی برای ایفای نقش مستقل در رسیدن به سوسیالیسم نمی‌توانستند داشته باشند، برگرداند و حزب را قانع کند که اتّحادیه‌های کارگری متّحدانی با ارزش هستند. تعاونی‌ها هم، به نظر برنشتاین، ابزارهایی برای پیشرفت تدریجی به سوی سوسیالیسم بودند: نه تعاونی‌های تولیدی بلکه تعاونی‌های مصرف‌کنندگان ــ که این در واقع جدا شدن برنشتاین از مارکس و نزدیک شدنش به بئاتریس وب بود. در نظر برنشتاین تعاونی‌های مصرف‌کنندگان اساساً دموکراتیک و بالقوّه سوسیالیستی بودند.

مهمتر از اینها، و البتّه بحث‌انگیزتر از اینها، دیدگاه تجدید نظر طلبانه نسبت به روابط با سازمان‌های غیر سوسیالیستی بود. آیا می‌بایست بر معاملهٔ پارلمانی ولایتی SPD آلمان جنوبی با احزاب غیر سوسیالیست محلّی صحه گذاشت؟ آیا می‌بایست سوسیال دموکرات‌ها در ۱۹۰۳ نیابت ریاست رایشتاگ را که به دست آورده بودند با نوعی تأیید صوری قیصر (که او هم شلوار کوتاه تا زانو می‌پوشید!) بپذیرند؟ آیا می‌بایست به سوسیال دموکرات‌ها اجازه داد که به نفع بودجه‌ای بورژوایی که امتیازات مطلوبی هم به جنبش کارگری می‌داد رأی دهند؟ در همهٔ بحث‌های حزبی راجع به این مسائل، برنشتاین در این جهت جنگید که ثابت کند کارهای اصلاح‌طلبانه بر منع‌های نظریّهٔ انقلابی برتری دارند.

خلاصه و نقد. عناصر اصلی تجدید نظر طلبی آلمانی را اکنون به وضوح می‌توان مشاهده کرد: در تحوّل اجتماعی، مواجهه با نظریّهٔ مارکسیستی، تحوّل اجتماعی از طریق مبارزهٔ دیالکتیکی و انقلاب، بنا به واقعیّاتی که برنشتاین می‌دید؛ تأکید بر

این‌که این واقعیات تجزیه و تحلیل مارکسیستی و پیش‌بینی‌های مبتنی بر آن را باطل می‌کرد؛ در نظریّهٔ اقتصادی، تنزل دادن نظریّهٔ ارزشی کار به مقام ابزاری تجریدی برای تجزیه و تحلیل، و در چنین مقامی سازگار با نظریّه‌های مارژینالیستی؛ در فلسفه، گذاشتن اصل «تکامل ارگانیک» به جای دیالکتیک، و اخلاق به جای دترمینیسم و جبر؛ در سیاست، جایگزین کردن انقلاب با اصلاح و رفورمیسم. رشتهٔ مشترک میان این شاخه‌های متفاوت چیست؟ فراتر از هر چیز، رشتهٔ مشترک، تغییر موضع از امر بعید به امر قریب است، کوتاه کردن دامنهٔ زمانی، نه دامنهٔ زمانی برای رسیدن به سوسیالیسم، بلکه، از یک سو، دامنهٔ زمانی‌ای که نظریّهٔ پیشگویانه باید با آن سنجیده شود، و از سوی دیگر، دامنهٔ زمانی‌ای که در محدودهٔ آن عمل سازندهٔ سیاسی و اجتماعی مقدور است؛ یعنی تغییر موضع از بعید بودن نظریّه به فوری و عاجل بودن عمل و پراکسیس. همین تغییر موضع بود که به معارضان برنشتاین امکان داد که او را به فرصت‌طلبی متّهم کنند، و کارل یوهان کائوتسکی، ایدئولوژیست اورتودوکس «میانه» را به اینجا کشاند که هم تجدید نظر طلبی برنشتاین و هم رادیکالیسم انقلابی روزا لوکزامبورگ را به عنوان اشکال مختلف «ناشکیبایی» معرفی کند.

در اینجا ما نیازی نداریم به تفصیل تأثیر و پیامد بحث و جدل‌های تجدید نظر طلبانه را در محدودهٔ SPD دنبال کنیم. تا چند سال، پس از آنکه شکست انتخاباتی ۱۹۰۷ رهبری حزب را وا داشت که رویکرد تجدید نظر طلبانه به پارلمان را اختیار و توجیه کند، به نظر می‌رسید که تجدید نظر طلبی بتدریج غالب خواهد آمد. امّا دو واقعهٔ بسیار مهم خارج از خطوط اصلی بحث و جدل، یعنی جنگ جهانی اول و انقلاب روسیه، چنان شرایط بحث را تغییر داد که نه تنها برنشتاین، بلکه بعداً حتّی کائوتسکی هم عمدتاً با وضع جاری بی‌نسبت شدند. در واقع، با این دو رویداد، کائوتسکی و برنشتاین ناگهان خود را در موقعیّت واحدی یافتند. ائتلاف‌های قدیمی بکلّی نابود شد: اکثر تجدید نظر طلبان، و برخی رادیکال‌ها از جنگ حمایت کردند، امّا برنشتاین سریعاً موضعی ضد جنگ گرفت. شکاف در حزب سوسیال دموکرات با شکل‌گیری USPD (حزب مستقل سوسیال دموکرات) که ضد جنگ بود و بعداً حزب کمونیست آلمان، شرایط ضروری برای وجود نوعی

بدعت‌گذاری تجدید نظر طلبانه را بکلّی تغییر داد. SPD تبدیل به همان چیزی شد که برنشتاین سعی می‌کرد بدان راه بکشاندش ــ حزبی موکداً رفورمیست و اصلاح‌طلب؛ و تجدید نظر طلبی دیگر دلیل وجودی‌اش را از دست داد.

این تغییرات عمده داوری دربارهٔ شایستگی‌های واقعی تجدید نظر طلبی برنشتاین را دشوارتر می‌کند. از بسیاری جهات در عمل معلوم شد که تجدید نظر طلبی او بیش از حد خوش‌بینانه بوده است. اگر این اعتقاد او که طبقات متوسّط از میان نمی‌روند کلّاً تأیید شد، در عوض رکود بزرگ دهۀ ۱۹۳۰ این اعتقاد او را باطل کرد که دورهٔ بحران‌های بزرگ گذشته است. در سیاست، دست‌کم، ساختار طبقاتی و قانونی امپراتوری آلمان بسیار بعید بود که هرگز اجازهٔ گذر صلح‌آمیز پارلمانی به سوسیالیسم را که برنشتاین در نظر داشت بدهد، اگرچه چنین اندیشه‌هایی ممکن بود در کشورهایی با نهادهای پارلمانی اصیل بجا و مؤثر باشند. همچنین هیچ معلوم نیست که حتّی اگر سوسیال دموکرات‌ها برنامه‌ای رفورمیستی و اصلاح‌طلبانه را اختیار می‌کردند (چنان که ــ خیلی دیر ــ در گورلیتس در ۱۹۲۱ چنین کردند) باز بورژوازی رادیکال ـ لیبرال به ائتلاف و اتّحاد با آنها تن در می‌داد، چنان که استراتژی برنشتاین اقتضا می‌کرد. برنشتاین در یک سخنرانی در ۱۹۲۵، که کلاً نشانه‌هایی از توجیه و عذر و بهانه آوردن دارد، گفت که آلمان وایمار را نمی‌توان نوعی «جمهوری سرمایه‌دارانه» خواند. امّا وقایع خیلی زود آشکار کردند که دوری گزیدن وایمار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم منتهی نمی‌شود بلکه به چیزی کاملاً متفاوت منجر می‌شود. اگرچه برنشتاین در اواخر عمر، که محبوب و مورد احترام امّا کاملاً فاقد نفوذ و تأثیر بود، مکرراً علیه خطر این‌که جناح راست جمهوری را سرنگون کند هشدار داد، امّا طبقات متوسّط آنگونه که او امیدوار بود با پرولتاریا متّحد نشدند، و حتّی خود پرولتاریا هم خیلی راحت به نازیسم به عنوان کیش نجات و رستگاری روی آورد. جالب و غریب اینجاست که اندیشه‌های تجدیدنظرطلبانه در حوزهٔ فلسفه، که برنشتاین در آن حوزه‌ها کمتر از بقیهٔ حوزه‌ها جدّی و عمیق بود، اندیشه‌های تجدید نظر طلبانه در عمل بیشتر دوام آورده و پاییده‌اند. سوسیالیسم اخلاقی، در مقام اپوزیسیون جنبش، چه رفورمیستی چه انقلابی، هرگز اهمیّتی نیافت؛ امّا تزریق اخلاق (از نوعی متفاوت، اگزیستانسیالیستی

و نیز کانتی) به سوسیالیسم در قدرت، چنان که خواهیم دید، نقش عمده‌ای در اندیشهٔ تجدید نظر طلبانه در اروپای شرقی پس از جنگ جهانی دوّم داشت.

تجدید نظر طلبی در سایر کشورها. در هیچ کشور دیگری آن شرایطی که در آلمان برای پدیداری تجدید نظر طلبی وجود داشت باز تولید نشد. آنچه لازم بود یک حزب کارگری توده‌ای دموکراتیک واحد بود که از نظر آموزه‌ای متعهّد و معتقد به مارکسیسم انقلابی باشد، امّا با جامعهٔ سرمایه‌داری آشکارا به شکل روزافزونی زیستا و پا بر جا مواجه باشد که بایستی در درون آن ادامه حیات دهد. بنابراین آنچه پدیدار شد تجلیاتی کاملاً موازی با تجدید نظر طلبی آلمانی نبود بلکه بیشتر انعکاساتی از بحث و جدل در آلمان بود که عمدتاً از طریق بین‌الملل دوّم انعکاس می‌یافت. نزدیک‌ترین وضع به وضع آلمان در اتریش پیش آمد، امّا حزب اتریشی بیشتر دلمشغول مسائل گروه‌های ملّی داخل امپراتوری هاپسبورگ بود، و خیلی زود ساختاری شبه فدرالی پیدا کرد. علاوه بر این، اگرچه کارل رنر و ماکس آدلر، هر دو از رهبران مکتب مارکسیسم اتریشی، مواضعی تجدید نظر طلبانه در مورد مسائلی نظیر تدریجیّت و کانت‌گرایی اختیار کردند، امّا تأثیر همزمان نقد آکادمیک جدّی بر مارکسیسم، توسّط اویگن بوم ـ باورک، خط نشانه را به راست سوق داد و مانع از تکوین و توسعهٔ بحث و جدلی تجدید نظر طلبانه یا شکل‌گیری جنبشی تجدید نظر طلبانه در داخل حزب اتریشی شد.

جز این، فقط در روسیه بود که مارکسیسم آموزهٔ پذیرفته شدهٔ جنبش سوسیال دموکراتیک شده بود، یا داشت می‌شد؛ و در روسیه حزبی توده‌ای وجود نداشت، و مسئلهٔ توضیح پویایی و پا بر جایی غیرمنتظرهٔ سرمایه‌داری پیشرفته هم مطرح نبود. به‌عکس، مارکسیسم روسی در دههٔ ۱۸۹۰ تقریباً همزمان با سرمایه‌داری روسی سر برآورد، و هدف سرکردگان اولیّهٔ آن این بود که هواداران پوپولیست‌ها را با تأکید بر دامنه و دوام سرمایه‌داری، و در واقع سود و نفع نهایی آن، جذب خود کنند. امّا تجدید نظر طلبی روسی هم همزمان با مارکسیسم روسی پدیدار شد. این تجدید نظر طلبی شورشی علیه نوعی اورتودوکسیِ تثبیت شده و نهادی شده نبود، بلکه نوعی پذیرش اولیّهٔ مارکسیسم منتها همراه با قیدها و شرطها و ملاحظاتی بود. در واقع، چنان که مناسب جنبشی محدود و منحصر به انتلیجنتسیا بود و

نمایندگی‌اش را گروهی از برجسته‌ترین روشنفکران به عهده داشتند، تردید فلسفی نقش بزرگ‌تری در تجدید نظر طلبی روسی نسبت به تجدید نظر طلبی آلمانی داشت؛ چندین سال پیش از برنشتاین، پیوتر اشترووه، شاخص‌ترین و جامع‌الاطراف‌ترین تجدید نظر طلب روسی، «تکمیل مارکسیسم» را با فلسفهٔ نوکانتی ضروری دانست. در آن زمان فلسفهٔ نوکانتی در روسیه هم مثل جاهای دیگر طرفداران زیادی پیدا کرده بود. امّا، روی هم رفته، تجدید نظر طلبی آلمانی از طریق فراهم آوردن درس عبرتی برای لنین و سایر رادیکال‌ها برای اشاره به آن، و برچسبی منفی و نامطلوب برای چسباندن به مخالفان حزب حتّی زمانی که سنخیّتی با تجدید نظر طلبی آلمانی نداشتند بر تجدید نظر طلبی روسی تأثیر گذاشت.

در ایتالیا هم، مثل روسیه، جنبش مارکسیستی روشنفکرانهٔ مهمی وجود داشت که سرکرده‌اش آنتونیو لابریولا بود و در عین حال جنبشی به همان اندازه قدرتمند در نقد مارکسیسم وجود داشت که شاخص‌ترین نمایندگانش ویلفردو پارتو و بندتّو کروچه بودند. امّا حزب سوسیالیست ایتالیا هرگز به طور کامل ایدئولوژی مارکسیستی را نپذیرفت؛ و همچنین حزبی توده‌ای نظیر SPD نبود که عملاً بخواهد اعضای متعدّدی بگیرد که در انتخابات پارلمانی به این حزب رأی بدهند و راه رسیدن به قدرت را برایش هموار کنند. بحث و جدل تجدید نظر طلبانه در آلمان را مطبوعات سوسیالیست ایتالیایی با علاقه تعقیب می‌کردند، امّا این بحث‌ها ربط چندانی به شرایط ایتالیا نداشت.

و دست آخر، در بریتانیا و فرانسه، هیچ کدام، بحث تجدید نظر طلبانهٔ جدی وجود نداشت. در سوسیالیسم بریتانیایی، اوج گرفتن کار فابین‌ها به معنای این بود که مارکسیسم هرگز ایدئولوژی مسلط در این جنبش نخواهد شد؛ تازه در ۱۹۱۷، یا حتّی بعد از آن، بود که سوسیالیست‌های بریتانیایی تا حدودی مارکسیسم را جدّی گرفتند. در فرانسه، وضعیت حزب بسیار سیّال‌تر و پیچیده از وضعیت حزب در آلمان بود: یک حزب متّحد سوسیالیستی تازه در ۱۹۰۵ در فرانسه پا گرفت. مسئلهٔ رفورمیسم در برابر انقلابی‌گری در فرانسه در داخل حزب مارکسیستی واحدی صورت نگرفت بلکه میان احزاب سوسیالیست رقیب این بحث جریان یافت. این بحث وقتی که الکساندر میلران سوسیالیست در کابینهٔ رادیکال ۱۸۹۹ پستی را

پذیرفت شکل افراطی «وزارت‌گرایی» را به خود گرفت و محدود به این سؤال سیاسی شد که آیا باید با سازمان‌های بورژوایی کار کرد یا نه، و از رویارویی ایدئولوژیک پرهیز کرد یا نه. تصمیم ژول گِدِی مارکسیست برای محکوم کردن تجدید نظر طلبی فرانسوی بر حسب اورتودوکسی آلمانی در کنگرهٔ بین‌الملل در ۱۹۰۴ در آمستردام، حرکتی تاکتیکی علیه رهبر از نظر ایدئولوژیِ التقاطی حزب، ژان ژورس، بود و نه علیه یک مارکسیست متعرض و ناراضی نظیر برنشتاین که در فرانسه همتایی نداشت. به هر صورت، سوسیالیسم فرانسوی تا زمان مرگ ژورس در ۱۹۱۴ همچنان تحت تسلّط او ماند. هیچ اورتودوکسیِ حاکمی وجود نداشت و بنابراین هیچ تجدید نظر طلبی‌ای هم وجود نداشت.

شوروی: دورهٔ تا مرگ استالین. انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ و استقرار بین‌الملل کمونیستی در ۱۹۱۹ـ۱۹۲۰ وضعیت کاملاً تازه‌ای را به ارمغان آورد. وقتی که بلشویک‌ها در روسیه قدرت را قبضه و حفظ کردند نهاد اورتودوکسی تازه‌ای خلق شد که به طور مشخص در سمت چپ کائوتسکی قرار می‌گرفت و موفقیّت آن گواه اعتبارش بود. کنگرهٔ دوّم کمیترن این اورتودوکسی تازه را با زور بین‌المللی کرد و در جنبش کارگری اروپایی شکاف انداخت. امّا احزابی که حال خارج از کمیترن بودند در دیدهٔ حاکمان شوروی نه تنها بدعت‌گذار، بلکه مُرتد و خائن بودند؛ مسکو نمی‌توانست بپذیرد که آنها اصلاً بخشی از مارکسیسم هستند، و اندکی بعد بسیاری از آنها از ادّعای مارکسیست بودن دست کشیدند. در معدود احزاب سوسیال دموکراتی که هنوز معترف به مارکسیسم بودند، نظریّه‌ها ــ علی‌رغم آثار معدودی از قبیل کتاب ***فراسوی مارکسیسم*** آنری دومان (۱۹۲۷) که با روح تجدید نظر طلبانه‌ای نوشته شده بود ــ تحت‌الشّعاع عمل و پراکسیس رفورمیستی قرار گرفتند که خود تجدید نظر طلبی نبود بلکه علّت یا نتیجهٔ تجدید نظر طلبی بود. بنا به عبارتی که در برنامهٔ بین‌الملل کمونیستی در کنگرهٔ ششم جهانی در اوت ۱۹۲۸ آمده است، «سوسیال دموکراسی بکلّی دست از مارکسیسم شسته است ... و پس از گذر از مرحلهٔ تجدید نظر طلبی به رفورم اجتماعی لیبرالی بورژوایی و سوسیال امپریالیسم آشکار رسیده است.»

همچنین بدعت‌گذاری‌های عمدهٔ جدید که در خود اتّحاد شوروی و جنبش

کمونیستی جهانی شکل گرفت شایستهٔ عنوان تجدید نظر طلبی نیستند. تقریباً تا ده سال پس از انقلاب، این بدعت‌گذاری‌ها متمایل به چپ و محصول پیروی آموزه‌ای از اصلِ کمونیستی بودند و در واقع یا اورتودوکسیِ خودخواندهٔ افرادِ در قدرت در مواردِ نیاز سیاسی به مصالحه بودند یا مبارزهٔ خاصّی حول محور شخصیت لئون تروتسکی. برای مدت کوتاهی در اواسط دههٔ ۱۹۲۰، چهره‌هایی تک‌افتاده مانند جورج لوکاچ را می‌شد به عنوان تجدید نظر طلب محکوم کرد که البتّه این تجدید نظر طلبی واژه‌ای فحش‌مانند با معنای اندک بود. امّا زمانی که یک «اپوزیسیون راست» به رهبری بوخارین، ریکوف، و تامسکی در اتّحاد شوروی سر برآورد، برچسب تجدید نظر طلبی، چنان که دیدیم، دیگر منسوخ شده بود. برنشتاین حتّی از حزب سوسیال دموکرات آلمان اخراج نشده بود، و تجدید نظر طلب خواندن یک فرد معادل خائن دانستن او نبود؛ امّا در شرایطی که دیکتاتوری استالینی سر برآورد، و برنامهٔ جمعی کردن دارایی‌ها و نخستین برنامهٔ پنج‌ساله شکل گرفت، خطوطی که برای وفاداری رسم شد چنان حادّ و افراطی و خشن بود که هر انحرافی بسرعت برچسب خیانت می‌گرفت. تجدید نظر طلبی با هر نظام توتالیتری ناسازگار است. بنابراین، با از هم پاشیده شدن اورتودوکسی در یک سو، و تحمیل کامل آن در سوی دیگر، اندیشهٔ تجدید نظر طلبی عملاً برای چهل سال از صحنهٔ جنبش کارگری بین‌المللی حذف شد. تازه پس از مرگ استالین و پدید آمدن تقسیم‌بندی‌های تازه در نظام کمونیستی جهانی بود که تجدید نظر طلبی دوباره در شکلی قابل تعریف دوباره پدیدار شد.

اشکال مدرن تجدید نظر طلبی. اگر تجدید نظر طلبی اصلی حاصل تلاش‌های یک مارکسیست برای فراهم آوردن بیانی منسجم از دیدگاه‌های خویش در مورد اقتصاد و سیاست بود، اشکال مدرن تجدید نظر طلبی به دو نوع کاملاً متمایز امّا مرتبط به هم فلسفی و سیاسی تقسیم می‌شود. هیچ یک از این دو نوع حاصل کار ذهن یک فرد نبود، بلکه هر یک از آنها محصول شرایط متعدّدی بود.

۱. **تجدید نظر طلبی سیاسی.** شاید نخستین نشانهٔ مناسب برای احیای تجدید نظر طلبی در ۱۹۴۸ پدیدار شد، زمانی که در مکاتباتِ به شکل فزاینده‌ای خشمگینانه میان کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست شوروی و کمیتهٔ مرکزی حزب

کمونیست یوگوسلاوی، استالین حزب کمونیست یوگوسلاوی را متّهم کرد که «فریب نظریّهٔ منحط و فرصت‌طلبانهٔ جذب صلح‌آمیز عناصر سرمایه‌داری توسّط نظام سوسیالیستی را خورده است، نظریّه‌ای مأخوذ از برنشتاین، فولمار، و بوخارین.» توان‌آزمایی یوگوسلاوها با اقتدار استالین را می‌توان نخستین تجلی تجدید نظر طلبی در دوران پس از جنگ دانست، که مشخصهٔ اصلی آن ردّ اقتدار شوروی بود، نه این‌که برنامه‌ای خاص باشد که توجیه‌کنندهٔ نام تجدید نظر طلبی باشد. شرایط سیاسی از دوران برنشتاین بسیار تغییر کرده بود. اکنون احزاب در قدرت بودند و می‌کوشیدند دولت‌های سوسیالیستی را حفظ کنند و بسط دهند و دیگر احزابی در اپوزیسیون نبودند که هدفشان کسب قدرت از طریق انقلاب به طریقی دیگر باشد. وضعیت از زمان برنشتاین تا آن زمان چندان تغییر کرده بود که مشکل بتوان میان تجدید نظر طلبی آن دوره و این دوره قیاسی برقرار کرد. امّا در یوگوسلاوی در زمان گسستن از استالین، تقریباً چیزی نبود که بتواند توجیه‌کنندهٔ اتّهام انحراف از «مُدل» شوروی سوسیالیسم یا گرایش به سمت جامعهٔ بورژوایی باشد. به هر صورت، نزاع میان یوگوسلاوی و شوروی بسرعت چنان بالا گرفت که شوروی‌ها در عرض یک سال یوگوسلاوها را «فاشیست» خواندند. بنابراین، تجدید نظر طلبی انگی مناسب به نظر نمی‌آمد، اگرچه یوگوسلاوها بعداً به سیاست‌هایی روی آوردند (خصوصاً دست کشیدن از جمعی کردن اموال در حوزهٔ کشاورزی، طرح نظریّهٔ خودگردانی «کارگران»، و باز تعریف نقش حزب در جامعه) که پیامدهایی نظری داشت که می‌توان این سیاست‌ها را به شکلی موجّه تجدید نظر طلبانه خواند؛ همچنین این دیدگاه آنان که نه سرمایه‌داری خالص وجود دارد و نه سوسیالیسم خالص، بلکه آنچه هست طیفی از اشکال اجتماعی مختلط است.

جالب و غریب اینجاست که، این ایدئولوژیست یوگوسلاو، ادوارد کاردلی بود که در ۱۹۵۳ ـ ۱۹۵۴ برچسب تجدید نظر طلبی را احیا کرد تا با آن بتواند بدعت‌گذاری «سوسیال دموکراتیک» میلوان جیلاس را در درون حزب محکوم کند. امّا تازه پس از مصالحه و آشتی شوروی‌ها و یوگوسلاوها در ۱۹۵۵ ـ ۱۹۵۶ بود که تجدید نظر طلبی اصطلاحی مناسب برای روس‌ها شد تا آن را در مورد رهبریِ

رسمیِ یوگوسلاوی به کار ببرند. تا آن زمان، کنگرهٔ بیستم CPSU، که در آن خروشچف به انکار استالین برخاست، فرایندی را آغاز کرده بود که «کمونیست‌های ملّی» را به قدرت رسانده بود: در مجارستان، ایمره ناگی برای مدّتی کوتاه و با پایانی تراژیک، و در لهستان، گومولکا برای مدّتی طولانی‌تر. چون اینان رهبری شوروی را به نام منافع کشور خودشان رد می‌کردند، می‌توان آنها را تجدید نظر طلبان سیاسی خواند؛ امّا این واقعیّت که گومولکا، پس از مبارزاتی چند، موافقت شوروی را با رهبری خود به دست آورد، او را قادر ساخت از بدنامیِ ملقّب شدن به تجدید نظر طلب برهاند. در این ضمن، *پراودا*، اصطلاح تجدید نظر طلبی را در نقد شکست کاردلی برای حمایت از دیدگاه شوروی در مورد انقلاب مجارستان احیا کرد؛ مائوتسه دون، که دل‌نگران متلاشی شدن احتمالی بلوک سوسیالیستی بود، خردمندانه نخست «دگماتیسم» را «تقلید کورکورانه از تجربهٔ شوروی» تعریف کرد و سپس، در مقابل، «تجدید نظر طلبی» را هم «تجدید نظر در مارکسیسم به بهانهٔ مبارزه با دگماتیسم» تعریف کرد.

تا ۱۹۵۷ مبارزه علیه تجدید نظر طلبی تبدیل به شعاری وحدت‌بخش برای همهٔ آنهایی شده بود که می‌ترسیدند اصل «راه‌های جداگانه به سوی سوسیالیسم» چنان تفسیر شود که برخی از این راه‌ها اصلاً بکلّی به سمت دور شدن از سوسیالیسم بروند. این افراد فقط رهبران شوروی نبودند، بلکه کسان دیگری را هم در بر می‌گرفتند: گومولکا در لهستان ـ علی‌رغم پنجه در افکندن با اقتدار شوروی و رد الگوی شوروی در مسائلی چون سیاست کشاورزی و سیاست مبارزه با کلیسا ـ سخت دل‌نگران ظهور تجدید نظر طلبی فلسفی در درون حزب خودش بود؛ اولبریشت در آلمان شرقی مواجه با برنامه‌ای برای دموکراتیزاسیون رژیم بود که وولفگانگ هاریش، از اعضای روشنفکر حزب، ساخته و پرداخته کرده بود و شامل عناصری از تجربهٔ یوگوسلاوی و لهستان و پیشنهادهای دور و درازی برای بهبود روابط با SPD آلمان غربی بود. در این شرایط، رهبران شوروی، با تشویق چینی‌ها، مبارزه‌ای بین‌المللی علیه تجدید نظر طلبی را آغاز کردند، که نتیجه‌اش می‌توانست ضامن جلوگیری از متلاشی شدن بلوک و جلوگیری از آلودگی به ویروس تیتوئیسم، و نیز تثبیت رژیم‌هایی باشد که تحت فشار روشنفکران ناراضی متمایل به غرب در رده‌های حزبی خود بودند.

در اوایل ۱۹۵۷، ایدئولوژیست شوروی، باریس پاناماریوف، هفت گناه تجدید نظر طلبی را چنان تعریف کرد که در بر گیرندهٔ این هدف دوگانه باشد: (۱)کوچک نشان دادن خطر تهاجم امپریالیستی؛ (۲) انکار رهبری CPSU؛ (۳) رد مبارزهٔ طبقاتی و روی آوردن به نظریّهٔ همکاری میان طبقات؛ (۴) سوسیال دموکراتیسم؛ (۵) انکار نظریّهٔ لنینیستیِ دیکتاتوری پرولتاریا؛ (۶) رد و انکار حزب متمرکز و منضبط؛ (۷) روی‌کردن به کمونیسم ملّی. در اکتبر ۱۹۵۷، گومولکا از تجدید نظر طلبان و انحلال‌طلبانی لب به شکایت گشود که «همه‌شان، از هر نوع ... هیچ برنامهٔ مثبتی ارائه نمی‌کنند ... بلکه فقط سعی در نفی و نقد بی‌ثمر» در درون حزب لهستان دارند. اندکی بعد، در گردهمایی دوازده حزب حاکم در مسکو در نوامبر، تجدید نظر طلبی «خطر عمده» برای جنبش بین‌المللی کارگران اعلام شد، و البتّه یوگوسلاوها این بیانیّه را امضا نکردند.

پاسخ تند یوگوسلاوها شکل یک برنامهٔ حزبی جدید را در ۱۹۵۸ گرفت که بلافاصله به عنوان مظهر تجدید نظر طلبی سیاسی شناخته شد، درست همان گونه که برنامهٔ ارفورت مظهر اورتودوکسی شناخته شده بود. این برنامه مدرک و سندی عمده به حجم یک کتاب کوچک بود و از دیدگاه شوروی‌ها و چینی‌ها، حاوی پنج تخطّی بزرگ بود: این برنامه در مورد پیشرفت‌های مثبت در جهان سرمایه‌داری اغراق می‌کرد، خصوصاً در زمینهٔ تأثیرات اجتماعی گسترش مداخلهٔ دولت در اقتصاد؛ این برنامه نمی‌توانست تمایز درستی میان ماهیّت تجاوزکارانهٔ اردوی امپریالیستی و ماهیّت تدافعی اردوی سوسیالیستی قائل شود؛ این برنامه ارزش تجربهٔ شوروی را (مثلاً جمعی کردن را) برای سایر کشورهای سوسیالیستی دست‌کم می‌گرفت؛ این برنامه به گونه‌ای پیش‌رس از محو دولت به عنوان سیاستی عملی سخن می‌گفت؛ و دست آخر این‌که این برنامه نقش حزب را در جامعهٔ سوسیالیستی به آموزش ایدئولوژیکی به جای رهبری فعّالانه فرو می‌کاست. خواهیم دید که همهٔ اینها مختصّاتی از یکی از گناه‌های هفت‌گانهٔ تجدید نظر طلبی بود که پاناماریوف در ۱۹۵۷ فهرست کرده بود.

در مبارزه با تجدید نظر طلبی که به دنبال نشر این برنامه شروع شد (و شامل *اعدام ایمره ناگی و همدستانش بود) چینی‌ها رهبری را به دست گرفتند، و در طول*

دو سال بعد حملات به «تجدید نظر طلبی مدرن» شروع شد و این بار نه یوگوسلاوها، بلکه خود اتّحاد شوروی هدف قرار گرفت. استدلال اصلی چینی‌ها که پشتوانهٔ این اتّهامشان بود این بود که رهبران شوروی با امپریالیسم سازش کرده‌اند. در ۱۹۶۸ یکی از سخنگویان شوروی، الهام گرفته از سخنان مائوئیست‌ها در شورش‌های دانشجویی فرانسوی در مه ۱۹۶۸، به مبارزه علیه تجدید نظر طلبی در مارکسیسم ـ لنینیسم چه از چپ و چه از راست اشاره کرد و از آن زمان اصطلاح «تجدید نظر طلبی چپ» رواج یافت. مثل فرقه‌گرایان قرون وسطی، هر طرف دیگری را بدعت‌گذار و مرتد می‌خواند و از اصطلاحاتی برای این کار استفاده می‌کردند که یادآور «نفرت الاهیّاتی» البتّه در درون یک جنبش سکولار بود.

جنبش اصلاحی کمونیستی در چکوسلواکی در ۱۹۶۸ مورد بعدی در تجدید نظر طلبی سیاسی بود. (این واژه را لئونید برژنف، رهبر شوروی، با در ذهن داشتن چک‌ها در مارس ۱۹۶۸ به کار گرفت). رهبران چکوسلواکی با در نظر داشتن تجربهٔ پیشینیان مجارشان در ۱۹۵۶، با احتیاط و دقت فراوان کوشیدند روس‌ها را در دو زمینه که تجدید نظر طلبان مجارستانی پا را از حد خود فراتر گذاشته بودند مطمئن سازند: چک‌ها مکرراً تأکید می‌کردند که اولاً همچنان متّحد وفادار اتّحاد شوروی در پیمان ورشو هستند، و ثانیاً هیچ قصد ندارند اجازه دهند نظام چندحزبی به نحوی احیا شود که نقش رهبری حزب کمونیست را تحت‌الشّعاع قرار دهد.

دلایل این‌که چرا این اطمینان‌دادن‌ها پذیرفته نشد خارج از حیطهٔ این نوشته است. امّا در نهایت به دو نکته می‌توان اشاره کرد: سخنگویان شوروی مکرراً در طول نقدهایشان بر جنبش چکوسلواکی از ۱۹۶۸ از دو اصطلاح «تجدید نظر طلبی» و «ناسیونالیسم» استفاده می‌کردند. گویی که این دو، جنبه‌های متفاوتی از یک پدیدهٔ واحد هستند. ثانیاً، چینی‌ها این دیدگاه را اختیار کردند که بحران چکوسلواکی عمل یک «گروه مرتد تجدید نظر طلب» علیه دیگری است. این دو مورد، در میان موارد بسیار، نشان‌دهندهٔ انحطاط «تجدید نظر طلبی» به حد واژه‌ای احساسی و هتاکی سیاسی است.

۲. **تجدید نظر طلبی فلسفی.** چنان که دیدیم، فلسفه ضعیف‌ترین جنبهٔ آموزهٔ برنشتاین بود، امّا می‌توان نشان داد که فلسفه قوی‌ترین شکل تجدید نظر طلبی

دوره‌های بعد بود. تجدید نظر طلبی فلسفی مدرن محصول کار فیلسوفان بسیاری است که کم و بیش در انزوا و تحت شرایط مختلف، عمدتاً در لهستان و یوگوسلاوی و چکوسلواکی کار می‌کردند. امّا فیلسوفان جنبش‌های کمونیستی در برخی کشورهای غربی، خصوصاً در ایتالیا و فرانسه، هم در این جریان مؤثر بودند. به هر روی، این واژه را نه فقط ایدئولوژیست‌های شوروی در توصیف برخی گرایش‌های فلسفی به کار می‌برند که موافقشان نیستند، بلکه دانشوران غیر مارکسیست هم در غرب به هنگام بحث از همین گرایش‌ها از همین اصطلاح استفاده می‌کنند، منتها از دیدگاهی همدلانه‌تر. بنابراین، این اصطلاح اگر نه دقت کافی، دست‌کم رواج کافی دارد که بررسی آن را موجّه کند.

برنشتاین به نام وضع و موقعیّت عملی جاری علیه اورتودوکسی مارکسیستی شورید، حال آنکه فیلسوفان تجدید نظر طلب مدرن علیه اورتودوکسی مارکسیستی- لنینیستی ـ و تا حدودی استالینیستی ـ شوریده‌اند، آن هم نه به نام واقعیّت، که کم و بیش منتقد آن هستند، بلکه به نام آرمان اجتماعی. به نظر آنان آنچه اهمیّت دارد دیگر به دست گرفتن قدرت از این یا آن طریق نیست ـ انقلاب یا تکامل ـ بلکه مسئله استفاده از قدرت تصاحب شده توسّط احزاب کمونیست حاکم (که خودشان دست‌کم در آغاز عضوی از اعضای آن بودند) برای خلق جامعه‌ای سالم است. اینان در مقام فیلسوف کوشیده‌اند اصول مربوط به این وظیفه را در کلّی‌ترین شکل تعریف کنند. کوشش‌های آنان در مقام فیلسوف آنان را از «مارکسیسم» انگلس، لنین، و استالین به سمت خود مارکس رانده است. آنها خواسته‌اند آن دسته از ویژگی‌های فلسفهٔ مارکسیستی را (که بیشتر با انگلس و لنین بستگی دارد تا با خود مارکس) به عنوان نظریّهٔ شناخت‌شناسانهٔ انعکاس، دیالکتیک طبیعت، و ماتریالیسم هستی‌شناسانه رد کنند، و در مقابل ماتریالیسم تاریخی مارکس و نقدش بر سرمایه‌داری و مذهب را بپذیرند. امّا آنها از دترمینیسم تاریخی غیرمشخصی روی گردانده و به تأکید مجدّد بر مسئولیت و آزادی فرد روی آورده‌اند. آنها اولویّت انسان را جایگزین اولویّت جامعه، و سوسیالیسم در مقام آرمانی اخلاقی را جایگزین سوسیالیسم در مقام وسیله‌ای برای رسیدن به وفور مادّی کرده‌اند.

تجدید نظر طلبان و مارکسیسم. فیلسوفان تجدید نظر طلب که با مارکسیسمی

مواجه بودند که بدل به توجیهی برای خودکامگی استالینیستی شده بود، دلبستگی‌شان بیشتر تأکید دوباره بر ارزش جنبهٔ انسانی آموزهٔ مارکس بود. در دیدگاه آنان، این اومانیسم را می‌شد به وضوح در آثار اولیّهٔ مارکس مشاهده کرد؛ این اومانیسم آثار اولیّه در آثار بعدی و بیش از آن در آثار انگلس، لنین، و استالین تحت‌الشّعاع چیزهای دیگر قرار گرفته بودند امّا از میان نرفته بودند.

علی‌رغم این توسّل به مارکس علیه جانشینانش، تجدید نظر طلبی فلسفیِ معاصر آموزه‌ای بنیادگرا نیست. البتّه همه به‌اندازهٔ فیلسوف لهستانی، لشک کولاکوفسکی، پیش نمی‌روند که بگویند آموزهٔ جداگانه‌ای به نام مارکسیسم نیست، چون اصول معتبر آن الک شده و وارد خزانهٔ عمومی تفکر بشری شده‌اند. «[مارکسیسمی وجود ندارد]، همان طور که در فیزیک «نیوتونیسمی» و در گیاه‌شناسی «لینایوسیسمی» و در روانشناسی «هارویسمی» و در ریاضیات «گائوسیسمی» وجود ندارد.» دیگرانی نظیر آدام شاف آماده بودند دامنهٔ مارکسیسم را چنان بگسترانند که به حل مسائلی بپردازد که تا آن زمان فیلسوفان مارکسیست از آنها احتراز داشتند، مسائلی نظیر سمانتیک و اگزیستانسیالیسم (که در این مورد، شاف انگیزه‌اش را مستقیماً از سارتر می‌گرفت). امّا اینان خود را از سنت ابزارگرایانهٔ مارکسیستی نمی‌رهاندند، و هنوز اساساً انگیزه‌ای سیاسی داشتند. اینان مشتاق تجدید نظر در مارکس بودند تا بتوانند از آن دفاع کنند. یعنی آنها نوعی دگماتیسم متدولوژیک را حفظ کرده بودند: اینان با قبول این‌که حدود و مرزهای قاطعی هست که اگر شخص می‌خواهد رابطه‌اش را با مارکسیسم نگسلد باید پا را از آن حدود و مرزها فراتر نگذارد، در واقع تن به محدودیت‌هایی می‌دادند. دیگرانی هم بودند که این همه دلبستهٔ تعریف نگرششان به مارکسیسم در کل نبودند، بلکه دلبستگی‌شان بیشتر گزینش بخش‌هایی از آموزهٔ مارکسیستی بود که می‌توانست در پروراندن یک فلسفهٔ اومانیستی سوسیالیستی به آنان کمک کند. در این مورد، آنها عمدتاً از مارکس جوان الهام می‌گرفتند، امّا در عین حال عناصری از اگزیستانسیالیسم و کانت‌گرایی را هم وارد فلسفهٔ خود می‌کردند. آنها مارکسیسم را میوه‌چین حقیقی و بحقِ کاشته‌های سایر فیلسوفان می‌دانستند. بدین ترتیب، آنان قائل به گفتگو میان مارکسیسم و سایر فلسفه‌های معاصر اروپایی بودند ــ گفتگویی که فیلسوفان شوروی منکرش بودند و

هنوز بر تضادّ میان فلسفهٔ «مارکسیستی» و فلسفهٔ «بورژوایی»، فلسفهٔ «ماتریالیستی» و فلسفهٔ «ایدئالیستی» پای می‌فشردند.

دترمینیسم، آزادی، و اخلاق. سنّت اورتورودکسی «جهان محور» است، حال آنکه فلسفهٔ تجدید نظر طلبان معاصر «انسان محور» است. دترمینیسم اجتماعی (که توجیه مارکسیسمِ نهادی شده در دوران حاکمیّت حزب استالینیستی دانسته می‌شد که حزب هر لحظه بنا به نیازهای سیاسی‌اش از آن تعریف تازه‌ای به دست می‌داد) مورد سؤال قرار گرفت و با عناصری از مسئولیت فردی رقیق شد؛ در این زمینه کولاکوفسکی پیشگام بود که در ۱۹۵۷ گفت این دترمینیسم «آماری» است و نه فردی. دیگران، آشکارا با چشمپوشی از بیان فلسفی نیرومند، روی به «دترمینیسم معتدل و ملایم» آوردند. این واکنش علیه دترمینیسم، همراه با پیامدهای اخلاقی آن، یکی از ویژگی‌های مشترک برنشتاین و فیلسوفان تجدید نظر طلب امروزی است.

مخالفت با دترمینیسم طبیعتاً با بازگشت به خودمختاری اخلاقی فرد همراه بود: دیگر نمی‌شد «باید» را از «هست» استنتاج کرد. کولاکوفسکی اصرار داشت که انسان‌ها نمی‌توانند از داوری اخلاقیِ واقعیّت سیاسی بپرهیزند: میخائیلو مارکوویچ، عضو شاخص گروه «پراکسیس» در یوگوسلاوی، می‌گوید که علم فقط می‌تواند احتمالات بدیل را عرضه کند که از آن میان ما باید بنا به ارزش‌های اخلاقی‌مان دست به انتخاب بزنیم. اسوتوزار استویانوویچ اصرار می‌کند که مارکسیسم باید یک نظام هنجارین اخلاقی خاص خود بپروراند.

انسان و جامعه: از خودبیگانگی. به مسئلهٔ رابطهٔ میان انسان و جامعه توجّه زیادی شده است. در این زمینه، آن مفهوم کلیدی که از مارکس جوان اخذ شده است مفهوم از خودبیگانگی است. اگرچه این واژه بسیار قدیمی‌تر است، نخستین بار این جورج لوکاچ بود که آن را در اوایل دههٔ ۱۹۲۰ «کشف کرد» و بعداً با انتشار دست‌نوشته‌های «پاریس» مارکس در ۱۹۳۲ عیان شد، امّا این مارکسیست‌های غربی بودند که در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ آن را به جلوی صحنه آوردند. از خودبیگانگی از ابزارهای مهمّ نقد مارکسیستی جوامع سوسیالیستی موجود بوده است. مارکس می‌گفت که انسان در سرمایه‌داری از خودبیگانه می‌شود و از این از خودبیگانگی رنج می‌برد. سهمی که تجدید نظر طلبان معاصر در این میان ادا کرده‌اند این بوده است که

تأکید کرده‌اند از خودبیگانگی در رژیم‌های سوسیالیستی هم، خصوصاً در شکل بوروکراسی، می‌پاید. درست همان طور که این ایدئولوژیست‌های یوگوسلاو بودند که نخستین بار نقد استالینیسم را به عنوان انحطاط بوروکراتیک سوسیالیسم در اروپای شرقی باب کردند (شاید پژواکی ناخودآگاه از تروتسکی در این نقد به گوش برسد)، باز این فیلسوفان یوگوسلاو بودند که بیشترین انرژی را صرف بحث دربارهٔ از خودبیگانگی در جوامع سوسیالیستی کردند. علاوه بر این، باز این یوگوسلاوها بودند که گفتند در درون نظام اجتماعی خودشان و در خودگردانی کارگران راه حلی برای این مسئله می‌بینند. آنها تمایز دقیقی میان آرمان سوسیالیسم و وفور مبتنی بر تکنولوژی قائل می‌شوند: در نظر آنان آرمان سوسیالیستی در **مانیفست کمونیست** به شکل جامعه‌ای تعریف شده است «که در آن پرورش آزادانهٔ هر کس شرط پرورش آزادانهٔ همگان است.»

دیالکتیک. بر خلاف برنشتاین، اکثر فیلسوفان تجدید نظر طلب معاصر دیدگاه دیالکتیکی را نه در مورد طبیعت، بلکه در مورد انسان و جامعه حفظ کرده‌اند. در اینجا باز، لوکاچ، این تجدید نظر طلب نو هگلی دهۀ ۱۹۲۰، پیشگام بود. در نظر عده‌ای، نظیر کارل کوسیک و میلان پروچا در چکوسلواکی، پذیرش دیالکتیک به معنای این است که انسان را در کلّیت روابطش ببینیم؛ برای عده‌ای دیگر، نظیر مارکوویچ، پذیرش دیالکتیک تعهدی برای نقد اجتماعیِ متداوم و همیشگی است. در هر دو صورت، دیالکتیک بیان رادیکالیسم فلسفی است: به بیان خود مارکس، ابزار نقد و جستجو و تردید همه‌جانبه.

شاخصه‌های ملّی تجدید نظر طلبی. دیدیم که در ذهن اورتودوکس‌ها، تجدید نظر طلبی و ناسیونالیسم پیوند نزدیکی با هم دارند: یکی از مشخّصات تجدید نظر طلبی سیاسی تأکید افراطی بر خصوصیات ملّی است. چون تجدید نظر طلبی سیاسی از دل رد یک مدل واحد سوسیالیسم (شوروی) برآمد، این داوری قابل فهم است. تجدید نظر طلبی سیاسی با بازگشت به سنّت‌های ملّی در اروپای شرقی توأم بوده است. امّا شرایط ملّی مُهر خود را بر تجدید نظر طلبی فلسفی هم کوبیده است.

یکی از دلایل این‌که فیلسوفان لهستانی سرکردگی تجدید نظر طلبی را در دست

گرفتند وجود یک مکتب شاخص از فیلسوفان تحلیلی در لهستان پیش از جنگ بود. این فیلسوفان هنوز پس از ۱۹۴۸ نیز فعّال بودند. آدام شاف از پرورده‌های این مکتب بود؛ در ۱۹۵۱، زمانی که کولاکوفسکی هنوز اورتودوکس بود، شاف از اندیشه‌های این مکتب در بررسی انتقادی نظریّه‌های صدق مارکسیستی بهره گرفت.

در یوگوسلاوی که به‌عکس هیچ سنّت فلسفی وجود نداشت، تجدید نظر طلبی سیاسی رسمی برای چند سال انگیزهٔ اورتودوکسی را حذف کرد، و بدین ترتیب تکوین تجدید نظر طلبی فلسفی را به تأخیر انداخت. رهایی از سلطهٔ ابتدایی مارکسیسم روسی در شکل لنینیستی ـ استالینیستی آن با دوره‌ای از بنیادگرایی مارکسیستی دنبال شد، که مشخصه‌اش مطالعهٔ دقیق متون، بی‌اعتنا به کاربرد آنها در حل مسائل اجتماعی جاری بود. تازه در ۱۹۶۲ و خصوصاً پس از بنیادگذاری «مکتب پراکسیس» (یک مکتب مارکسیستی اومانیستی) در زاگرب (۱۹۶۴) بود که کوشش‌های جدّی برای داوری واقعیّت اجتماعی با معیار اومانیسم مارکسیستی آغاز شد. در چکوسلواکی در ۱۹۵۹ یورش کوتاهی به تجدید نظر طلبی فلسفی شد و آن را فلسفهٔ جدا شده از سیاست خواند. در میان کسانی که مورد حمله قرارگرفتند یکی کارل کوسیک بود که نمایندهٔ دیدگاهی دیالکتیکی از کلّیت شبیه دیدگاه لوکاچ بود، و دیگری ایوان اسوتیاک، که لقب مارکسیستِ اومانیست بیشتر برازندهٔ او بود. این هر دو نفر در جنبش سیاسی اصلاحی ۱۹۶۷ ـ ۱۹۶۸ نقش برجسته و ممتازی داشتند.

تجدید نظر طلبی: راست یا چپ؟ برنشتاین از این جهت که می‌توان او را مبلّغ مصالحه با واقعیّت بورژوایی سرمایه‌داری دانست بدرستی بنیانگذار بدعت‌گذاریِ دست راستی در سوسیال دموکراسی خوانده شده است. اشکال بعدی تجدید نظر طلبی سیاسی هم نسبت به اورتودوکسی در جناح راست قرار می‌گرفتند، دست‌کم تا زمانی که ایدئولوژیست‌های شوروی شروع به اِعمال این اصطلاح بر چینی‌ها کردند؛ زیرا همه باستثنای چینی‌ها (و آلبانیایی‌ها) گرایشی به حرکت به سمت دوری جستن از اتّحاد انحصاری با مسکو و اتخاذ موضعی ملایم‌تر نسبت «امپریالیسم» داشتند. امّا در سطح فلسفی مواضع به این آشکاری نیست. گشودگی و علاقهٔ تجدید نظر طلبان نسبت به فلسفهٔ غربی (از جمله فلسفهٔ توماس آکویناس و پدیدارشناسی قرن نوزدهمی) ظاهراً آنها را در جناح راست قرار می‌دهد؛ امّا سر

برآوردن آنها همیشه علامتی از شورش رادیکالی علیه دگماتیسم، محافظه‌کاری، یا ویژگی‌های سخت و منجمد شدهٔ رژیم‌های سوسیالیستی تلقی شده است. کولاکوفسکی در تحلیل مفهوم «چپ»، آن را به موضعی نسبت داده است که دائماً در حال تجدید نظر در نظریّه برای رسیدن به واقعیّت است ـ یعنی چه واقعیّت سوسیالیستی و چه واقعیّت سرمایه‌داری. «نقد هر آنچه هست» نقل قولی از مارکس بود که تحت آن، «مکتب پراکسیس» در اصل مبارزهٔ خود را علیه «پوزیتیویسم استالینیستی» شروع کرد. میراثی که مارکوویچ و پتروویچ و دیگران به ادّعای خود از مارکس برده‌اند، بر خلاف برنشتاین، تکاملی نیست، بلکه انقلابی است. کولاکوفسکی حتّی به احتمال استفاده از زور توسّط چپ‌ها علیه سوسیالیسم نزدیک شده است. در یوگوسلاوی، مارکوویچ به شکلی منسجم امتیازات بوروکراتیک در جامعهٔ سوسیالیستی را مورد نقد قرار داده است؛ و زمانی که تجدید نظر طلبی سیاسی، که پیشتر در حزب نهادینه شده بود، روی به آزادسازی اقتصادی آورد، بسیاری از فیلسوفان تجدید نظر طلب موضع مخالف رادیکالی گرفتند. از سوی دیگر، در چکوسلواکی در ۱۹۶۷ـ۱۹۶۸، در مواجهه با رژیمی هم دگماتیک و هم محافظه‌کار، تجدید نظر طلبی سیاسی و فلسفی دست به دست هم دادند: فیلسوفانی نظیر کارل کوسیک و ایوان اسویتاک از پشتیبانان شاخص جنبش اصلاحی دوبچک بودند. تجدید نظر طلبی محصول و آنتی‌تز اورتودوکسی است؛ تجدید نظر طلبی را نمی‌توان چپ یا راست دانست؛ برای این کار ابتدا باید دید که این تجدید نظر طلبی در مخالفت با کدام اورتودوکسیِ خاص شکل گرفته است.

منابع

E. Bernstein, *Die Voraussetzung des Sozilismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Stuttgart, 1899), trans. as *Evolutionary Socialism* (London, 1909); idem, *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus* (Berlin, 1901). J. M. Bochenski, “The Great Split,” *Studies in Soviet Thought*, No. 1 (1968), 1–15, a study of philosophical developments in Eastern Europe which argues

that what is called "Revisionism" amounts to a complete break with Marxism-Leninism. Z. K. Brzezinski, *The Soviet Bloc*, revised ed. (New York, 1961), a ground-breaking study of the political basis of ideological formulae, including Revisionism, since the Second World War. D. I. Chesnokov, "Obostrenie ideynopoliticheskoy bor'by i sovremenny revizionizm," *Voprosy filosofii*, No. 12 (1968), 3–14, a polemical sally against Revisionist philosophers mainly in Eastern Europe. E. Fromm, ed., *Socialist Humanism: an International Symposium* (New York, 1965), contains contributions from most of the leading Marxist humanist philosophers in Poland, Czechoslovakia, and Yugoslavia. P. Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism* (New York, 1952), a study of Bernstein's ideas and career. Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology* (Dordrecht, 1963),a good study of the impact of Marxism on Polish philosophy since 1945; idem, "The philosophical Background of Revisionism in Poland," *East Europe*, **11**, No. 6 (1962), 11–17, 26–29, and No. 7, 14–23. R. Kindersley, *The First Russian Revisionists* (Oxford, 1962), deals with the so-called "Legal Marxists" in Russia up to about 1902. L. Kolakowski, *Marxism and Beyond* (London, 1969), contains crucial articles by the leading Polish Revisionist philosopher. G. L. Kline, ed., *European Philosophy Today* (Chicago, 1965), contains a contribution by the editor on "Leszek Kolakowski and the Revision of Marxism." The opening section of this study of Kolakowski gives an interesting classification of the various brands of Revisionist philosophy today. Karel Kosík, *Dialektika Konkretního* (Prague, 1963), Kosík's major work; German trans., *Die Dialektik des Konkreten* (Frankfurt a. M., 1967). G. Lichtheim, *Marxism*, 2nd ed. (London, 1964), contains a chapter devoted to Revisionism. N. Lobkowicz, ed., *Marx and the Western World* (Notre Dame, 1967),a symposium,including contributions by Gajo Petrović, Svetozar Stojanović, and Karel Kosík. Mao Tsetung, *More on the Historical Experience of the Dictatorship of the Proletariat* (New China News Agency, 29 December 1956). M. Marković, *Dialektik der Praxis* (Frankfurt a. M., 1968), the fullest statement in a Western language of the

position of one of the leading Yugoslav Marxist humanists; idem, "Marxist Humanism and Ethics," *Inquiry*, **6** (1963), 18–34. G. Petrović, *Marx in the Mid-twentieth Century* (New York, 1967). Royal Institute of International Affairs (RIIA), *The Soviet-Yugoslav Dispute* [Documents] (London, 1948). A. Schaff, *A Philosophy of Man* (New York, 1963). S. Stojanovic, "Contemporary Yugoslav Philosophy," *Ethics*, **76**, No. 4 (1966), 297–301.

In addition, the following periodicals may be consulted with advantage: *Survey* (London); *Studies in Soviet Thought* (Fribourg); *Problems of Communism* (Washington, D.C.); *Praxis*, (Zagreb, has an International Edition with the main articles translated into English, French, or German; contributors are drawn from a wide range of countries).

ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی

جورج لیشتهایم

ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی اصطلاحاتی هستند که معمولاً برای توصیف دو جنبه از ساختار نظری مشهور به مارکسیسم به کار گرفته می‌شوند. ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیکی اگرچه منطقاً از هم مستقل‌اند ولی به دلیل برآمدن از شاخهٔ فکری مشترک، پیوندی تاریخی با هم دارند. همچنین بنا به مقاصد عملی این نکته هم بجا و دخیل است که مارکس و انگلس را عموماً خالقان مشترک یک نظام واحد فکری در نظر می‌گیرند که شامل طبیعت و تاریخ، هر دو، می‌شود. این واقعیّت که چنین تفسیری اشتباه است چیزی از اهمیّت آن نمی‌کاهد. تا جایی که اصطلاح «مارکسیسم» معادل آموزه‌ای سیستماتیک در نظر گرفته می‌شود که انگلس و دیگران پس از مرگ مارکس ساخته و پرداخته کردند، می‌توان گفت که نیّات اصلی مارکس بنا به دیدگاه تفسیرکننده، یا «پرورانده»شده یا «سوءتعبیر» شده‌اند. فرقی نمی‌کند که ما چه موضعی در قبال این مسئله داشته باشیم، چون مسئلهٔ نسبتاً ساده این است که می‌توان ماتریالیسم تاریخی مارکس را از ماتریالیسم دیالکتیکی انگلس جدا ساخت. در تعقیب همین هدفِ جدا ساختن این دو و تمیز گذاشتن میانشان، ما با نوشته‌های مارکس در باب تاریخ می‌آغازیم و سپس روی به بررسی هستی‌شناسی ماتریالیستی می‌آوریم که خطوط کلّی‌اش را انگلس ترسیم کرد و بعداً در نظام

دگماتیک مارکسیسم ـ لنینیسم نهادی شد. این رویکرد رویّهٔ مرسومی را که در آن ماتریالیسم تاریخی همچون اِعمال آموزهٔ کلّی ماتریالیسم دیالکتیکی بر تاریخ در نظر گرفته می‌شود وارونه می‌کند. چون مارکس در هیچ زمانی چنین دیدگاهی نداشت، ما به راحتی و با اطمینان خاطر می‌توانیم آن را نادیده بگیریم.

۱. ماتریالیسم تاریخی مارکس. بررسی این موضوع را می‌توان به نحو سودمندی از یک اثر اولیهٔ مارکس، یعنی ***خانوادهٔ مقدّس*** (۱۸۴۵)، شروع کرد که در آن مارکس میان دو جریان واگرایی که از فلسفهٔ عقل‌گرایانهٔ نهضت روشنگری قرن هجدهم فرانسه نشأت می‌گیرند تمیز می‌گذارد. از یک سو «فیلسوفان» به تعبیر مارکس «ماتریالیسم مکانیکی» را در برابر متافیزیک دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس قرار داده بودند و در نتیجه راه را برای رهایی علوم طبیعی از قید متافیزیک دکارتی هموار کرده بودند. پس از آن‌که اینان با موفقیّت فیزیک دکارتی را از متافیزیکش جدا کردند، این «ماتریالیسم دکارتی» سرانجام با «علوم طبیعی فرانسوی» درهم آمیخت. امّا میراث دکارت ـ که خود در دورهٔ زندگی‌اش با مخالفت‌های گاسندی («اعاده‌کنندهٔ ماتریالیسم اپیکوری») و هابز روبرو شده بود ـ تدریجاً با آموزه‌هایی که ریشه در اندیشه‌های جان لاک داشتند درآمیخت و جا به آنها داد و نهایتاً هم با آثار و اندیشه‌های کوندیاک و الوسیوس شکلی به‌کلّی تازه به خود گرفت. همانگونه که مارکس می‌گوید، «همزمان با درآمیختن ماتریالیسم دکارتی با علوم طبیعی واقعی، شاخهٔ دیگر ماتریالیسم فرانسوی مستقیماً راه به سوسیالیسم و کمونیسم می‌برد». منشأ غایی این ماتریالیسم نوعی آموزهٔ انسان‌شناختی بود که بر نیکی انسان تأکید می‌کرد. مارکس در کتاب ***خانوادهٔ مقدّس*** می‌نویسد:

> احتیاجی به کندوکاو عمیق نداریم تا پی ببریم که تعالیم ماتریالیسم در مورد نیکی ذاتی و بهره‌مندی یکسان انسان‌ها از عقل، قدرت قاهرهٔ تجربه، عادت، و تعلیم و تربیت، و تأثیر محیط...ضرورتاً با کمونیسم و سوسیالیسم پیوند دارد. اگر انسان همهٔ شناخت‌هایش، احساس‌هایش، و غیره را از جهان حواس و تجربهٔ حاصل از آن اخذ می‌کند، پس باید جهان تجربی چنان آرایش یابد که در آن انسان بتواند...آنچه را واقعاً انسانی است...تجربه کند و...از خویشتن در مقام انسان آگاه شود.

این اومانیسم مارکسی، آنگونه که در ***خانوادهٔ مقدّس***، ***تزهایی دربارهٔ فوئرباخ***، و ***ایدئولوژی آلمانی*** صورتبندی شده است، نوعی بسط و پیشبرد ماتریالیسم فرانسوی قرن هجدهم بود که فقط فیزیک دکارتی و مشکلات و مسائل شناخت‌شناسانهٔ مرتبط با آن از آن منها شده بود، چون مارکس علاقه‌ای به اینها نداشت. جهتگیری پایه‌ای و بنیادین این ماتریالیسم، جهتگیری عملی بود، و اِعمال اصول ماتریالیسم بر زندگی اجتماعی را مارکس نتیجهٔ ضروریِ بصیرت پیدا کردن به وضع بشری می‌دانست. «اگر محیط اطراف انسان به او شکل می‌دهد، پس باید این محیط اطراف را انسانی کرد». این نتیجه‌گیری برای هر کسی که اخلاقیّات نهضت روشنگری فرانسوی را در فرضیّات خود راجع به جهان می‌گنجاند بی چون و چرا پذیرفتنی بود. مارکس هرگز از مشکلی اخلاقی در این مورد آگاه نبود، چون ارزش‌های او بخشی از پایبندی او به این باور بودند که انسانی‌کردن طبیعت (از جمله طبیعت «انسانی» که در واقع پیشاانسانی، یعنی میراثی از گذشتهٔ حیوانی انسان بود) هم مقدور و هم مطلوب است. به این معنا، ماتریالیسم تاریخی از همان آغاز شامل یک نظام آموزشی خاص می‌شد، یعنی نظام ارزشی نهضت روشنگری. در عین حال، این آموزه محتوای نظری خاصّی داشت که آن را از لیبرالیسم آن زمان متمایز و جدا می‌کرد: ماتریالیسم تاریخی انفصال میان جامعه و فردا را که آن روزها باب بود رد می‌کرد. مارکس در تز ششم از ***تزهایی دربارهٔ فوئرباخ*** می‌نویسد: «گوهر انسانی چیزی انتزاعی نهفته در دل هر فرد نیست. در واقع، گوهر انسان همان مجموعهٔ روابط اجتماعی است». بدین ترتیب، مارکس بر انگاره‌ای که پیشتر در قطعه‌ای از ***خانوادهٔ مقدّس*** به آن تأکید کرده بود، تأکید دوباره نهاد: «اگر انسان طبیعتاً اجتماعی است، پس طبیعت حقیقی‌اش را فقط می‌تواند در جامعه بپروراند، و قدرت طبیعتِ او را بایستی نه با قدرت افرادِ جدا از هم، بلکه با قدرت جامعه اندازه گرفت».

پس تفاوت میان موضع لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها، آنگونه‌ای که مارکس در دههٔ ۱۸۴۰ در نظر داشت به این مسئله تقلیل می‌یافت که سوسیالیست‌ها (یا کمونیست‌ها) این گزاره را جدّی می‌گرفتند که انسان جمع جبری روابط اجتماعی‌اش است، پس دلشان می‌خواست که جامعه را از نو بسازند؛ حال آن‌که در عقلگرایی لیبرالی این امر فرض گرفته می‌شد که گوهرِ انسانیِ فرد ثابت و پایدار است و

می‌توان بدان اتّکا کرد که بیان مناسب خود را در نهادهای اجتماعی مناسب پیدا کند ــ و البتّه این هم همیشه مفروض بود که هیچ سد و مانع مصنوعی بر سر راه وجود ندارد. در عمل، لیبرالیسمْ عقلانیّت انسانی را با خویشکامیِ روشنفکرانه، و نظم اجتماعی مطلوب را با نظمی که در آن به ابتکار شخصی میدان داده می‌شد یکی می‌گرفت. از این جنبه و جهت، لیبرال‌ها به فیلسوفان قرن هجدهم باز می‌گشتند، امّا مارکس هم به همین فیلسوفان قرن هجدهم باز می‌گشت، با این تفاوت که او فردگرایی اخلاقگرایان اسکاتلندی و آدام اسمیت را رد می‌کرد و به جای آن به جمعگرایی مندرج در ماتریالیسم فرانسوی رجوع می‌کرد. مهمّ است که متوجّه این نکته باشیم که «ماتریالیسم تاریخی» در آغاز آموزه‌ای انسان‌شناختی بود و بعد تبدیل به آموزه‌ای جامعه‌شناختی شد. اهمیّت آن برای مارکس در این واقعیّت نهفته بود که ماتریالیسم تاریخی او را قادر می‌ساخت که سوسیالیسم (یا کمونیسم) را همچون اِعمال صحیح اصول کلّی استخراج شده از بررسی فلسفی **طبیعت** انسانی بر **جامعه** در نظر آورد. چون این طبیعت «اجتماعی» در نظر گرفته می‌شد، به این معنا که همیشه و همه‌جا خصلت محیطی فرهنگی را بازمی‌تاباند که انسان‌ها خود ساخته بودند، پس از مقدمه و فرض «ماتریالیستی» نتیجهٔ «سوسیالیستی» حاصل می‌شد. یا دقیق‌تر بگوییم، برای مارکس چنین بود، چون او نظام ارزشی نویسندگانی چون اولباخ و الوسیوس را مسلّم می‌گرفت، کسانی که در نظرشان عشق به خویشتن و خویشتن‌دوستی به شکلی منتزع از همبستگی انسانی غیرقابل تصوّر بود.

این انگاره که طبیعت‌گرایی انسان‌شناسانه تکیه‌اش بر نظریّه‌ای کلّی در مورد جهان هستی است که نمودار دنیا همچون فرایندی از حرکت «دیالکتیکی» از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر است، در نوشته‌های مارکس هیچ محملی ندارد. در نظر مارکس، یگانه «طبیعتی» که در بحث عملی وارد می‌شود طبیعت خود انسان است. جهان بیرونی، که در خود و برای خود است، ربطی به متفکّری ندارد که با دیدگاهی روی به تاریخ می‌کند که معلوم کند انسان‌ها از خود چه ساخته‌اند یا هنوز قادرند از خود چه بسازند. جهان بیرونی برای مارکس حتّی از این هم بی‌ربط‌تر به بحث است چون بنا به فرضیّات او در مورد نقش فعّالِ آگاهی در ساختن تصویری که ما از واقعیّت داریم، جهان هرگز صرفاً «داده»ای مسلّم نیست، همچنانکه انسان نیز صرفاً

پذیرای تأثّرات حسّی نیست. محیط بیرونی که شناخت حقیقی از آن، به شکل منتزع از نقش انسان در شکل دادن به جهان، ممکن است، خواب و خیالی بیش نیست، دست‌کم تا جایی که مربوط به اجتماع می‌شود. تنها جهانی که ما می‌شناسیم جهانی است که خود آن را ساخته‌ایم: جهانی که در تجربهٔ فردی و جمعی ما ظاهر می‌شود. انسان در واقع بخشی از طبیعت است، بنابراین تمایز میان علوم طبیعی و تاریخی فقط می‌تواند نسبی باشد، نه مطلق. امّا «ماتریالیسم تاریخی» سر و کارش با «طبیعت انسانی» است نه با طبیعت در شکل انتزاعی‌اش. در عین حال، تأکید بر جنبهٔ «تاریخی» این دیدگاه تازه در خدمت متمایزکردن آن از رویکرد و نگرش طبیعت‌گرایانهٔ «فیلسوفان» قرن هجدهمی فرانسه (و فوئرباخ) بود که عملاً فرایند تاریخی را نادیده می‌گرفتند. پیش‌فرض نقد ماتریالیستیِ شرایط اجتماعی و سیاسی موجود بر فهمِ درستِ چگونگی پیدایش این شرایط، نیروهای نگاه‌دارندهٔ آنها، و گرایش‌های مشخص‌کنندهٔ آینده و فراسوی آنها استوار بود. ***تزهایی دربارهٔ فوئرباخ*** علی‌الخصوص نشانگر گسستی از ماتریالیسم «ژرف‌اندیشانه»، و اختیارکردن موضع و دیدگاهی «عملی» است که در ذات خود انقلابی است.

ماتریالیسم تاریخی به این معنا عنصری «دیالکتیکی» داشت که از آغاز در ساختار مفهومی‌اش جای گرفته بود. این ماتریالیسم یکجا و همزمان تحلیلی از فرایند تاریخی، و تأکیدی بر دیدگاهی خاص (سوسیالیستی) بود که در ضمن نقدی هم بر فردگرایی لیبرالی و همبستهٔ عینی آن، جامعهٔ مدنی (یا بورژوایی)، وارد می‌کرد. این وارد کردن عنصری سیاسی و فعّالانه به آموزهٔ جامعه عملاً برای اکثر منتقدان مارکس سردرگم‌کننده بود؛ منتقدانی که تفسیر پوزیتیویستی تاریخ را در مقام فرایندی در جریان و قابل تحلیل بر اساس شرایط واقعی دقیق قبول داشتند. در این دیدگاه، وقایع تاریخی شبیه واقعیت‌های علوم طبیعی بودند که می‌شد آنها را کاملاً بی‌شور و احساس و عاطفه و جانبداری مورد بررسی قرار داد و وظیفهٔ مورّخ (به گفتهٔ رانکه) توضیح دادن این بود که «واقعاً چه رخ داده است».

مارکس در اواخر دههٔ ۱۸۴۰ آنقدر به پوزیتیویسم نزدیک شده بود که فلسفهٔ تاریخ هگل را رد کند، و یا در واقع تلویحاً هر **فلسفهٔ** تاریخ را در تمایز با نظریّهٔ تاریخی: کار خطیری که هدف الاهیّاتی آن برای او زمانی روشن شده بود که خود را

از قید هگل رهانیده و جذب تأثیر ماتریالیسم انگلیسی ـ فرانسوی شده بود. در عین حال، وضع مارکس با وضع اوگوست کُنت متفاوت بود (کسی که مارکس نخستین بار اثر اصلی‌اش را در ۱۸۶۶ خواند و بعد آن را مزخرف و پرت و پلا دانست). تفاوت در این بود که مارکس نمی‌پذیرفت که تاریخ مجموعهٔ داده‌هایی است که می‌توان با همان الگوی علم طبیعی به مطالعه و بررسی‌اش پرداخت. تاریخ در نظر مارکس کلیّتی «خودفعّال‌ساز» بود که نهایتاً ریشه در «تولید و بازتولید زندگی مادّی» داشت. عینیت تاریخ از آن نوعی نبود که بتوان با مطالعه و بررسی «واقعیّات» تشخیصش داد، و دقیقاً به همین دلیل در چارچوب قوانینی عمومی مشابه قوانین فیزیک نیوتونی قرار نمی‌گرفت: الگویی که کُنت برای «فیزیک اجتماعی» ارائه می‌کرد. خطوط عمدهٔ رویکرد ماتریالیستی به تاریخ را مارکس در سال‌های ۱۸۲۵ ـ ۱۸۴۶ در ***ایدئولوژی آلمانی*** ترسیم کرد و بعداً در مقدّمهٔ مشهورش بر ***نقد اقتصاد سیاسی*** (۱۸۵۹) مؤکّد کرد. در آن **مقدّمه** مارکس می‌نویسد:

شیوهٔ تولیدِ زندگیِ مادّی فرایند زندگی اجتماعی، سیاسی، فکری را در کلّ معیّن و مقیّد می‌کند. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آنان را معین می‌کند، بلکه به‌عکس این هستیِ اجتماعی آنهاست که آگاهیشان را معین می‌کند.

تعبیر سیاسی عملیِ همین برداشت را می‌توان در ***مانیفست کمونیست*** یافت:

تاریخ جوامعی که تاکنون بوده‌اند تاریخ مبارزات طبقاتی است.

این دو شیوهٔ ادراک را این انگاره به تعادل می‌کشاند که «درک و برداشت ماتریالیستی از تاریخ» هم نظریّه‌ای در باب فرایند تاریخی است و هم وسیله‌ای برای تسلّط بر آن. انسان‌ها تا آن درجه بر سرنوشت خویش مسلّط می‌شوند که از مکانیسمِ به جریان افتادن تاریخ و جریان یافتن آن آگاه می‌شوند. آنان در جریان مبدّل کردن بصیرت خویش به عمل، دیدگاه علمیشان را ترک نمی‌کنند. به‌عکس، آنها بصیرت خویش را به کار درک خصلت تضادّآمیز فرایند تاریخی می‌زنند ــ خصوصاً مرحلهٔ نهایی آن: جامعهٔ بورژوایی معاصر ــ تا بتوانند بر تضادّ درونی آن غلبه کنند. ماتریالیسم تاریخی مارکس از این نظر با پوزیتیویسم اوگوست کُنت تفاوت دارد که

در ساختار مفهومی خود اصول (سیاسی یا اخلاقی) عملی را هم شامل می‌شود. مارکس قوانینی عام را بر پایهٔ مطالعه و بررسی بیطرفانه و عاری از شور و شوق داده‌های «عینی» صورتبندی نمی‌کند؛ او فرایند تاریخی را در قالب مفاهیم می‌ریزد، و دقیقاً با همین کار نظریهٔ (انتقادی) و عمل (انقلابی) را وحدت می‌بخشد.

اگرچه مارکس هرگز واژهٔ «جامعه‌شناسی» را به کار نگرفت (شاید چون ارزشی برای آثار کُنت قائل نبود)، امّا معمول این است که نگرش و رویکرد مختصر او در **مقدّمهٔ** ۱۸۵۹ و تفصیل آن در **سرمایه** (۱۸۶۷) را آموزه‌ای جامعه‌شناختی مشابه آموزهٔ کُنت تلقی می‌کنند. در خود مکتب مارکسیسم این شیوه را انگلس بنیاد نهاد که در کتاب ***آنتی دورینگ*** (۱۸۷۸) «دو کشف بزرگ» را به مارکس منتسب کرد، که یکی از آنها «درک و برداشت ماتریالیستی از تاریخ» بود. انگلس این آموزه را چنین توضیح می‌دهد: «تولید وسایلِ حامیِ زندگی انسان، و بعد از تولید، مبادلهٔ چیزهای تولیدشده، پایهٔ کلّ ساختار اجتماعی است؛ و در هر جامعه‌ای که در تاریخ پدیدار شده است، شیوهٔ توزیع ثروت سبب تقسیم جامعه به طبقات و رده‌های مختلف شده است که این هم بستگی دارد به این که چه چیزهایی تولید می‌شود، چگونه تولید می‌شود، و چگونه این تولیدات مبادله می‌شوند». مارکس که دستنوشتهٔ ***آنتی دورینگ*** را خوانده بود به خودش این زحمت را نداد که این توضیح ساده شدهٔ نگرش بسیار پیچیدهٔ خودش را تصحیح کند، احتمالاً به این دلیل که کتاب را رساله‌ای عامه‌فهم برای تودهٔ نیمه باسواد می‌دانست. درنتیجه، این باورِ تقریباً عام و عمومی پدید آمد که «سوسیالیسم علمی» (واژهٔ دیگری برساختهٔ انگلس) بنیادش بر نوعی دترمینیسم اقتصادی است که برای همهٔ مراحل ثبت شدهٔ تاریخ معتبر است. در پرتو این فرض کاملاً بی‌بنیاد، رابطهٔ باصطلاح «زیربنای اقتصادی» با «روبنای سیاسی یا ایدئولوژیکی» به شکل یک مشکل عمدهٔ نظری درآمد که سپاه کوچکی از تفسیرگران که بی‌وقفه به خدمت گرفته می‌شدند وظیفهٔ حل آن را به عهده گرفتند. موضع «ماتریالیستی» بر حسب بیانات انگلس (در قطعه‌ای که فوقاً نقل شد) چنین فهم شد که دلالت بر این دارد که «هدف نهایی همهٔ تغییرات اجتماعی و انقلاب‌های سیاسی را نباید...در **فلسفه**، بلکه باید در **اقتصاد** هر دورهٔ خاص جستجو کرد».

در واقع، مسئلهٔ ربط دادن «روبنای سیاسی» به «بنیاد مادی» آن در اصل (در

۱۸۴۲ ـ ۱۸۴۴) به عنوان جنبه‌ای از نقد مارکس بر فلسفهٔ سیاسی هگل، خصوصاً به آن شکلی که در **فلسفهٔ حق** هگل صورتبندی شده بود، به خاطر مارکس خطور کرده بود. هگل در عین آگاهی از تمایز «دولت» و «جامعه»، نقشی فرعی برای جامعه قائل شده بود. به‌عکس، در «ماتریالیسم» مارکس، استقلال و خودمختاری جامعه که آشکارا دینامیسمی از آنِ خود داشت نقطهٔ شروع بود: جامعهٔ بورژوایی اروپای غربی خودش با مکانیسمی که مارکس آن را «شیوهٔ تولید سرمایه‌دارانه» می‌خواند پیش می‌رفت. تا این حد و میزان، نگرش و رویکرد مارکس با رویّهٔ مرسوم میان اقتصاددانان کلاسیک، همخوان بود، خصوصاً با رویّهٔ «اقتصاد سیاسی» که در فاصلهٔ ۱۷۷۰ تا ۱۸۳۰ در اروپای غربی رشد یافته بود. نوآوری او در ادغام آنچه بعداً «اقتصاد» نامیده شد با «جامعه‌شناسی» و «تاریخ» بود. مقدّمه‌ای بر انبوه دستنوشته‌های ۱۸۵۷ ـ ۱۸۵۸ (که نخست بار در ۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۱ انتشار یافت) موضوع پژوهش‌های او را حوزهٔ «تولید مادّی» تعریف می‌کند. مارکس در این مقدّمه می‌گوید که در کلیّت تولید ــ توزیع ــ مصرف، یک عنصر غالب است و آن هم تولید است. «از تولید است که فرایند دائماً از نو آغاز می‌شود... البتّه تعامل کنش و واکنشی میان عناصر گوناگون هست. این امری است که در هر کلّ ارگانیکی صادق است». مارکس در هیچ جا تصریح نمی‌کند که در «تحلیل نهایی» عامل علّی «تعیین‌کنندهٔ» شکل جامعه، و از آن کمتر «اقتصاد»، ــ در معنای عامیانهٔ نفع اقتصادی ــ همان عامل «معین‌کنندهٔ» فرایند سیاسی است. این انگاره‌ها را مفسران آثار او، و پیش از همه انگلس، به میان آوردند تا یک اصل پژوهشی را تبدیل به یک توضیح علّی جامع و مانع کنند.

باز بسیار مهمّ است که توجّه کنیم مارکس هرگز از «درک و برداشت ماتریالیستی از تاریخ» سخن نمی‌گوید و به اصطلاحِ فروتنانه‌ترِ «روش علمی و ماتریالیستی» بسنده می‌کند. تبدیلِ **روش** انتقادی مارکس به یک **فلسفهٔ** اجتماعی دترمینیستی در وهلهٔ نخست کار انگلس بود، که بعد از مرگ مارکس در ۱۸۸۳ نقش مفسر رسمی آثار او را به عهده گرفت. قدم بعدی تبدیل نقد مارکسی از جامعه به آموزه‌ای جامع در مورد طبیعت و تاریخ بود. این فرایند را نیز انگلس شروع کرد، و پس از مرگ انگلس در ۱۸۹۵، سردمداران مکتب اورتودوکس، و در رأسشان کارل کائوتسکی، گئورگی

پلخانوف، و آنتونیو لابریولا پی گرفتند. این مطلب را در بخش بعدی دنبال خواهیم کرد. در اینجا فعلاً باید به ذکر همین نکته بسنده کرد که «درک و برداشت ماتریالیستی از تاریخ» در شکل اصلی مارکسی آن خصلتی دوگانه داشت: (۱) در مقام یک اصل عام پژوهشی تاریخی، این درک و برداشت صرفاً یک طرح بود، هرچند بارآوری بالقوهٔ زیادی برای علوم اجتماعی داشت، چیزی که ماکس وبر آشکارا آن را به جا آورد و آثار خود او مُهر دلمشغولیِ همه‌عمری او را با مسائلی که مارکس مطرح کرده بود بر پیشانی داشت؛ (۲) درک و برداشت ماتریالیستی از تاریخ در مقام نظریّه‌ای تکمیل شده در مورد فرایند تاریخی عملی، روشی نو بود که در اصل برای تحلیل نقّادانهٔ یک فرماسیون اجتماعی خاص طراحی شده بود: جامعهٔ بورژوایی. کتاب **سرمایه** حاوی طرحی تاریخی از برآمدن سرمایه‌داری در اروپای غربی بود، امّا در آن تلاشی نشده بود که به این پرسش پاسخ داده شود که چرا تکوین و تحوّل تاریخی مشابهی در جای دیگری رخ نداده است. در مورد فرماسیون‌های پیشاسرمایه‌داری که باختصار در **گروندریسه** (۱۸۵۷ ـ ۱۸۵۸) بدان‌ها پرداخته می‌شود، تحلیل، در عین حالی که به قدر کافی «ماتریالیستی» است، امّا اشاره‌ای به «تناقضات و تضادهای درونی»، شبیه آنچه طبق نظر مارکس در جامعهٔ بورژوایی معاصر در کار بود، ندارد.

اگر بخواهیم انصاف را در مورد همهٔ علاقه‌مندان به مطلب مراعات کنیم، باید بگوییم که رویکرد نظری مارکس در **مقدّمهٔ** بسیار مهمّ **نقد** ۱۸۵۹، و نیز در نوشته‌های قبلی و بعدی‌اش، نوعی ابهام و دوپهلوگویی دارد. از یکسو، او میراث‌بر پیشینیانش بود ــ خصوصاً آدام اسمیت و دیوید ریکاردو. میراث او انگارهٔ حوزهٔ مستقل و خودمختار اقتصاد بود که با بقیّهٔ جامعه در کنش و واکنش بود (از جمله با «روبنای» سیاسی و فرهنگی). از سوی دیگر، او از هگل درک و برداشتی از تاریخ را برگرفته بود که طبق این درک و برداشت، تاریخ کلیّتی «خودفعّال‌ساز» بود که در درون آن همهٔ عناصرِ بظاهر مستقل پیوندی «ارگانیک» با هم داشتند. مارکس با ادغام این دو شیوهٔ تفکر به درک و نظری از جامعهٔ مدرن رسید که طبق آن این جامعه کلیّتی منحصربه فرد و معین شده به وسیلهٔ روابط اجتماعی بود که شیوهٔ تولیدی یگانه و منحصربه فرد و بی‌سابقه آن را به پیش می‌راند. عنصر «تاریخی» در این «ماتریالیسم تاریخی» نهفته در واقعیّتی بود که مارکس آن را «بورژوایی» می‌خواند، روابطی اجتماعی (یا

روابطی تولیدی) که اسمیت و ریکاردو «طبیعی» فرضشان کرده بودند. عنصر «ماتریالیسم» هم، نهفته در نسبت دادن درجهٔ بالاتری از واقعیّت به «روابط تولید»، بیش از آنی بود که هگل و دیگر فیلسوفان «ایدئالیست» آلمانی به آن نسبت می‌دادند. امّا اگر «روابط تولیدی» عملاً به همان معنای «جامعه» بود، دیگر حوزهٔ اقتصادی خصوصیت ویژه‌ای نمی‌داشت، و تمیز گذاشتن میان زیربنا و روبنا بیهوده می‌شد. نمی‌توان گفت که مارکس هرگز از عهدهٔ حل مسئله برآمد، یا حتی توانست مسئله را به صورتی کاملاً غیرمبهم و سرراست بیان کند. اگر چنین کرده بود، هم پیروانش و هم منتقدانش را بی‌شک از زحمت‌های اضافی بسیار می‌رهانید.

۲. ماتریالیسم دیالکتیکی انگلس. برخلاف «ماتریالیسم تاریخی» مارکس، که علیرغم همهٔ نقص‌ها و کمبودهایش، دستاورد فکری مهمّی به شمار می‌آید، «ماتریالیسم دیالکتیکی» انگلس را نمی‌توان خدمت بزرگی به فلسفه دانست. اهمیّت آن در این واقعیّت است که، بنا به دلایل تاریخی، سنگ زیربنای نظام فکری نهادینه‌شده‌ای شده است که پیروانِ آنچه را که رسماً مارکسیسم ـ لنینیسم خوانده می‌شود به هم پیوند می‌دهد. این فلسفه در شوروی و اروپای شرقی موقعیتی رسمی پیدا کرده است (حال چین به کنار که در آن این فلسفه به توحّش و ابتذال عجیب و غریبی کشانده شده است). برای همین هر بحث در این زمینه خصلت شبه‌سیاسی ناخوشایندی پیدا می‌کند. در آنچه در پی می‌آید، سعی شده است تا حد مقدور این شرایط نادیده گرفته شود و به جای آن توجّه بر جوهر فکری این آموزه متمرکز شود. اهمیّت امروزین آنچه بناچار باید «مارکسیسم شوروی» یا «مارکسیسم ـ لنینیسم» بنامیم ایجاب می‌کند که توجّه خواننده را به وجود ادبیّات بومی دربارهٔ این موضوع جلب کنیم؛ امّا لازم است تأکید کنیم که این ادبیّات نمی‌تواند مورد علاقهٔ کسانی باشد که دلمشغول مسائل فلسفی بنیادین هستند.

انگلس، برخلاف مارکس، که آموزش آکادمیک جدّی دیده بود و دانش همه‌جانبه‌ای در مورد فلسفهٔ باستان و فلسفهٔ مدرن داشت، در زمینهٔ مسائل فلسفی فردی خودآموخته بود و همین تأثیری جدّی و وخیم بر تلاش‌های بعدی او برای ترکیب کردن منطق هگلی و علوم طبیعی داشت. انگلس استعداد چشمگیری داشت. همه فن حریف بود، و توانایی پایان‌ناپذیری برای کارکردن داشت، امّا فاقد آن قدرت

فکری بود که مارکس را قادر می‌ساخت تاریخ و جامعه‌شناسی و اقتصاد را در یک نظام فکری منسجم به هم پیوند دهد. درعین حال، الگویی که از همکار مسن‌تر و برترش گرفته بود، و وابستگی عمیقش به سنت هگلی ــ که به یک معنا زندانی همه‌عمری آن ماند ــ نوعی بلندپروازی نهفته در وجودش را، که در آن با دیگر نویسندگان آلمانی هم‌عصرش شریک بود، به جوش می‌آورد: میل به آشتی دادن «فلسفهٔ طبیعی» مکتب رمانتیک با علوم اثباتی‌ای که تحت تأثیر «ماتریالیسم مکانیکی» دکارتی و هابزی رشد کرده بودند و بکلّی از سنخی دیگر بودند. سنتز حاصله ــ که طرح کلی‌اش را می‌توان در نوشته‌های دهۀ ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ انگلس یافت، و سرانجام هم پلخانوف به آن نام «ماتریالیسم دیالکتیکی» داد ــ تبدیل به بنیانی فلسفی شد که از دهۀ ۱۸۹۰ به بعد معمولاً «مارکسیسم» خوانده می‌شود. این اصطلاح در آن واحد هم شامل ماتریالیسم تاریخی مارکس می‌شود (به تعبیری که انگلس از آن داشت)، و هم شامل آموزۀ شبه هستی‌شناسانه‌ای که انگلس از ته‌مانده‌های نظام هگلی جمع‌وجور کرد.

دیدیم که رویکرد و نگرش طبیعت‌گرایانۀ مارکس از همان آغاز عنصری «دیالکتیکی» در خودش داشت، از این نظر و جهت که جایی را برای کنش و واکنش آگاهی بشری و محیط غیربشری بازمی‌گذاشت، امّا ماتریالیسم انگلس را به دلایلی که پیوند نزدیک‌تری با میراث پایدار نظام هگلی دارند می‌توان «دیالکتیکی» توصیف کرد. هگل در طبیعت و تاریخ، هویدا شدن تدریجی و مستمر گوهری متافیزیکی را دیده بود که آن را «روح» می‌خواند؛ و این «روح» نهایتاً چیزی الاهیّاتی بود، اگرچه هگل اساساً به فلسفۀ ارسطویی نزدیک‌تر بود تا به فلسفۀ نوافلاطونی. در نظر مارکس هیچ اصل عامّ و شاملی در مورد حرکت وجود نداشت. آنچه او از هگل به ارث برده بود، به‌عکس نوعی کل‌گرایی بود که اندیشۀ کلیّت را در مرکز همۀ مفهوم‌سازی‌های نظری قرار می‌داد. از این مطلب او این قاعدۀ متودولوژیک را نتیجه می‌گرفت که عناصر ساختار اجتماعی را نمی‌توان از هم جدا و منفک کرد: این عناصر را می‌بایست به صورت اجزای شکل‌دهندۀ یک کلّ ارگانیک و به‌هم‌پیوسته درنظرگرفت. در عین این‌که در اساس دلیلی وجود نداشت که بنا به آن دلیل این قاعده را به حوزۀ طبیعت نکشاند، امّا به هر حال در عمل مارکس هیچ تلاشی نکرد که طرح

منطقی کلّی را بریزد که به یکسان قابلِ اعمال بر طبیعت و تاریخ باشد. آموزه‌های او در مورد تحوّل و تکامل جامعه از یک اصل کلّی استنتاج نشده بودند، و به همین سان او از خواندن کتاب *منطق* هگل هم تأثیر نپذیرفته بود و به این نتیجه نرسیده بود که تغییرات خاص در جامعه را می‌توان به عملکرد یک قانون عمومی حرکت ربط داد. مهمتر از همه این‌که او هیچ علاقه‌ای به مفهوم جوهر مادّیِ باقی در زیر پدیدارها نداشت. «رئالیسم انسان‌شناختی مارکس مانع از پیروی او از هر ماتریالیسم مطلقی از هر نوع می‌شد، از جمله ماتریالیسم دیالکتیکی».

برخلاف مارکس، که جداً از هرگونه جستجوی هگلی برای یافتن منطقی همه‌جانبه (اعمّ از مادّی و روحانی) برای پیشرفت و تحوّل دست کشیده بود، انگلس این انگاره را احیا کرد که فرایندی عینی از این دست عملاً قابل کشف است. علاوه بر این، او خواست نشان دهد که این اصل دیالکتیکی ــ از خویش برگذشتن از طریق کشمکش و تضاد درونی به سطوح بالاتر تکوین و تحوّل ــ در تاریخ انسانی هم، که یک مورد منحصر به فرد در قلمرو طبیعت است، عمل می‌کند. طبق قرائت او (چنان‌که در کتاب *لودویگ فوئرباخ* آمده است) فرض اصلی شیوهٔ دیالکتیکی این بود که:

> جهان را نباید همچون مجموعه‌ای از **چیزهای** حاضر و آماده و پیش‌ساخته به تصور درآورد، بلکه جهان مجموعه‌ای از **فرایندها**ست، که در آن چیزهای بظاهر پایدار، به همان اندازهٔ تصاویر ذهنی ما در کلّه‌هایمان، یعنی مفاهیم، دچار تغییرات بی‌وقفه می‌شوند، می‌آیند و می‌روند، و در این فرایندها، علی‌رغم پس‌رفت‌های آشکارا تصادفی و موقّتی، تحوّلی پیش‌رونده در نهایت خود را آشکار می‌سازد.

این فرضیّهٔ نظری به نوبهٔ خود بدل به بنیان آموزه‌ای تکاملی گشت که قابل اِعمال بر طبیعت و تاریخ به یکسان بود. برخلاف تکامل‌باوری پوزیتیویستی رایج میان لیبرال‌ها که می‌گفت حرکتی بی‌وقفه رو به پیش از «توحّش» به «تمدّن» وجود دارد، رویکرد شبه هگلی انگلس بر طبیعتِ خود نقضگر فرایندها تأکید داشت؛ حرکت دیالکتیکی القاکنندهٔ پیشرفت از طریق تضادّ میان نیروهای متضادّ بود. در کاربست این تز در مورد جامعه، پیروان انگلس از این اصل برای تشریح و توضیح ضرورت

کشمکش طبقاتی و ناگزیری سوسیالیسم به عنوان حل نهایی یک کشمکش خاص میان طبقات سود جستند. این نحوهٔ ارائهٔ مطلب، استعاره‌ای خیالی تلقی نمی‌شد ــ چون در این صورت کاربرد و فایدهٔ محدودی می‌داشت ــ بلکه آن را به عنوان توصیف «علمی» فرایندی در جریان عرضه می‌کردند، فرایندی که منطقی علی‌السویّه نسبت به خواست و ارادهٔ ذهنی نمایندگان انسانی آن داشت. مثل فلسفهٔ تاریخ هگل، در اینجا هم «ایده» (عقلانیّت پنهان در آن کل واحد) به هر قیمتی که برای عاملانش تمام می‌شد ــ که این عاملان می‌توانستند کلّ یک طبقه، ملّت، یا نسل باشند ــ پیروز می‌شد. این بازگشت به بازسازیِ متافیزیکیِ هگلیِ تاریخِ جهان «ماتریالیسم دیالکتیکی» نام گرفت. البتّه این هم هیچ دلیل بهتری از این نداشت که انگلس «ماده» را جایگزین «روح» به عنوان گوهر هستی‌شناختی نهفته در زیر حرکت پدیدار کرد. در عمل، رویکرد و نگرش انگلس در واقع نمایندهٔ دست‌شستن از اومانیسم انقلابی مارکس و بازگشت به موضع و دیدگاه هگلی بود.

جانبداری انگلس از «فلسفهٔ طبیعی» رمانتیک که بنیادش را شلینگ، کاروس، و دیگر نویسندگان آلمانی همعصر هگل گذاشته بودند هیچ پیامد عملی نداشت، حال آن‌که اختیارکردن رویکرد و نگرشی دترمینیستی در حوزهٔ تاریخ در را به روی نوعی تکامل‌باوری گشود که بعدها کائوتسکی عرضه کرد. این تکامل‌باوری عملاً غیرقابل تمیز از تکامل‌باوری اوگوست کُنت و هربرت اسپنسر بود. طنز قضیه در اینجاست که این شیوهٔ تفکّر پوزیتیویستی بود نه نظری. امّا وقتی که مونیسمی دترمینیستی به نام «ماتریالیسم دیالکتیکی» معرفی شد، عملاً کار برای بیرون کردن عنصر هگلی در عین حفظ دترمینیسم آسان شد. این مطلب نشانهٔ شاخص و بارز «مارکسیسم اورتودوکس» از نوع سوسیال دموکراتیک شد. در تقابل با این تکامل‌باوری، که با خوش‌بینی دموکراتیک در عرصهٔ سیاست همراه بود، لنین از حدود سال ۱۹۱۴ به بعد به شکلی سیستماتیک تأکید هگلی بر تضادّ و تناقض و کشمکش را به عنوان نیروی برانگیزاننده احیا کرد. پیش از این تاریخ، او به بسط اشارات انگلس به فلسفهٔ «ماتریالیستی» علوم بسنده می‌کرد، فلسفه‌ای ماتریالیستی که بالاخص «دیالکتیکی» نبود، بلکه بیشتر به دفاع از واقعیّت «عینی» جهان خارج در برابر «ذهن‌گرایی» کانت و پیروانش می‌پرداخت.

اگر مطلقاً با اصطلاحات فلسفی سخن بگوییم، تفاوت میان ماتریالیسم هستی‌شناختی یا متافیزیکی انگلس با آموزهٔ پلخانوف و لنین می‌تواند جالب توجه باشد. پلخانوف، و به پیروی از او لنین، انگارهٔ هستی‌شناسانهٔ «ماده» همچون جوهر مطلق یا عنصر سازندهٔ عالم هستی را از مفهوم «ماتریالیسم دیالکتیکی» حذف کردند. آنها به جای این انگاره، استفادهٔ معمولی از «مادّه» را نشاندند که مفهومی منطقی دالّ بر موجودیّت خارجی جهان و انعکاس آن در آگاهی بشر بود. به عبارت دیگر، آنها نوعی رئالیسم شناخت‌شناسانهٔ معمولی را جایگزین مونیسم متافیزیکی انگلس کردند. این دست‌کم این مزیّت را داشت که می‌توانست با رویّهٔ علوم طبیعی سازگار باشد. مثال بارز این دگرگونی و گذار (که هرگز بدین‌گونه توصیف نشد) کتاب ***ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم*** لنین بود، اثری که پس از ۱۹۱۷ در شوروی و کلاً در مکتب مارکسیسم ـ لنینیسم جایگاهی کانونی پیدا کرد. متأسفانه، فیلسوفان این مکتب همزمان ناچار بودند با فهم کاملاً متفاوت انگلس از واژهٔ «ماتریالیسم» (که اساساً متافیزیکی بود) و نیز با تأملات منطقی شبه‌هگلی خود لنین در ***یادداشت‌های ۱۹۱۵ ـ ۱۹۱۶*** کنار بیایند و خود را با آنها تطبیق دهند. کشمکش‌ها و تضادّهای حاصله موادّی برای مسابقات منطقی مفصّل میان فیلسوفان اروپای شرقی فراهم آورده‌اند، بی‌آن‌که به این دلیل بتوانند گامی در راه ادغام منطق دیالکتیکی با علوم اثباتی، که هدف اعلام‌شدهٔ مکتب مارکسیسم ـ لنینیسم است بردارند. تا جایی که تغییرات تدریجی در فضای فکری از اواخر دههٔ ۱۹۵۰ مجالی برای تفکر مستقلّ در فضای شوروی پدید آورده است، گرایشی به دو روند «تجدیدنظرطلبانه» مشاهده می‌شود که خارج از اورتودوکسیِ رسمی متبلور می‌شوند: اومانیسم اگزیستانسیالیستی، با سوگیری به سمت نوشته‌های مارکس جوان از یکسو، و علم‌گرایی پوزیتیویستی و تجربه‌گرایی از سوی دیگر. در تقابل با این روندها، دگماتیسم رسمیِ مکتب لنینیستی، در عین حفظ کارکردش به عنوان ایدئولوژی تمامیّت‌بخش یا جهان‌بینی به سود حزب کمونیست، ظاهراً در موضع دفاعی قرار گرفته است؛ موضعی که بعید است بتواند از آن جان سالم به در ببرد.

منابع

K. Marx, and F. Engels, *The Holy Family* (Moscow, 1956), pp. 168–76. For the original text see *Die Heilige Familie* (1845) in Marx-Engels *Werke*, (Berlin, 1959), 2, 132ff. T. B. Bottomore and M. Rubel, *Karl Marx–Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (London, 1956; New York, 1964), gives a selection of relevant passages on various aspects of historical materialism. Although conventionally attributed to both Marx and Engels, *The Holy Family* was almost entirely composed by Marx, and the remarks cited in the text represent a "materialist" and post-Hegelian view on the subject of French naturalism as the ultimate source of "socialism and communism": the latter term carrying more specific implications concerning the abolition of private property. See also *Karl marx–Early Writings*, trans. and ed. T. B. Bottomore, with a foreword by E. Fromm (New York, 1964), passim. The rather overworked theme of Marx's views on human "alienation" is best approached by consulting the *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844* in the edition prepared and introduced by Dirk J. Struik (New York, 1964) on the basis of Martin Milligan's translation from the German text, as first published in Marx-Engels, *Gesamtausgabe* (hereafter MEGA), Abt. I, Band 3 (Berlin, 1932). An excellent analytical and critical introduction to the topic of historical materialism in general, and Marxian sociology in particular, is to be found in Karl Korsch, *Karl Marx* (New York, 1963), passim. Marx, *Theses on Feuerbach* (1845), posthumously published by Engels as an Appendix to his own *Ludwig Feuerbach* (1888), now in *Werke*, Vol. 21 (Berlin, 1962), 263ff. (without the Appendix); see MEGA, I, 5, 533ff., for the original German text of the *Theses*. For an English-language edition of Engels' essay and of the *Theses*, see Marx-Engels *Selected Works* (Moscow, 1951), II, 324ff. For Marx's critique of Feuerbachian materialism see *The German Ideology*, in MEGA, I, 5, and the various translations. See also Marx's letter to Engels of 24 April 1867 (MEGA, III, 3, 383), where he

observes that "the cult of Feuerbach" notable in the *Holy Family* now seems rather out of date. It is fair to say that Feuerbach's critique of religion was of greater importance for Engels than for Marx, who took his materialism straight from the British and French philosophers of the eighteenth century. On this subject see Korsch, op. cit., pp. 172 ff.; Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (New York, 1950), pp. 220 ff.

Marx, Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Berlin, 1859); see Marx-Engels, *Selected Works* (Moscow, 1958), 1, 361ff. The subject is discussed from a Marxist standpoint in Korsch, op. cit., pp. 183ff., and from a positivist one in Z. A. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism* (London and New York, 1967), pp. 111ff. It is undisputed that in the 1840's Marx received his decisive intellectual stimulus towards what was later called the materialist conception of history from Henri de Saint-Simon and his pupils. The latter had once included A. Comte, whose *Cours de Philosophie positive* (1830–42) was then unknown to Marx and made no impression on him when he finally read it, many years later, in Littré's edition of 1864. Jordan (op. cit., pp. 125ff.) suggests that the Comtean notion of social physics has its counterpart in the Marxian approach, and that for Marx—as for Comte—"society is the true reality, and the individual the abstraction" (p. 132). The present writer is unable to accept these conclusions. Neither does it seem to him that the 1859 *Preface* constitutes a retreat from the sociological realism of Marx's earlier writings in favor of a neo-Hegelian philosophy of history (Jordan, op. cit., p. 299).

F. Engels, *Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* (Moscow, 1954), p. 369. For the original German text see *Werke* (Berlin, 1962), 20, 248ff. For an account of what Marx intended by his "materialist" method of investigation see Korsch, op. cit., pp. 167ff.; Bottomore, *Karl Marx—Selected Writings...*, op cit., pp. 14ff. For an extensive specimen of Marx's actual historical investigations, see *Karl Marx: Pre-Capitalist Economic Formations*, trans. Jack Cohen, edited and introduced by E. J. Hobsbawm

(London, 1964). This presents a brief extract from the bulky manuscript composed by Marx in 1857–58 in preparation for *Capital* (1867–94). While part of this material was used by him for his *Critique of Political Economy* (1859), and some minor excerpts appeared in Kautsky's *Neue Zeit* in 1903–04), the entire manuscript saw the light only in 1939–41, when it was published in Moscow under the title *Grundrisse der Kritik der Politischen Ükonomie*. Virtually ignored at the time, it was republished in its entirely in Berlin in 1953 (in a volume running to over 1,000 printed pages) and translated into Italian in 1956. Its importance for the concept of historical materialism lies in the fact that in it Marx, for the first and last time, dealt at some length with the structure of non-European societies. He thus supplied a basis for some of the startling generalization of the 1859 *Preface*. Antedating *Capital* by a few years, the *Grundrisse* already belong to his mature period, and their study is essential for an understanding of his peculiar fusion of history, sociology, and economics. They also cast some light on the concept of the "Asiatic mode of production" briefly adumbrated in the 1859 *Preface*, and subsequently ignored in Soviet literature for reasons apparent to anyone conversant with the circumstances of the Stalinist era. For a dispassionate critique of the Marxian approach from an empiricist standpoint, strongly marked by the influence of Max Weber, see J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York, 1942), passim. This work, however, antedates the publication of the *Grundrisse* in an edition available to Westerners, and thus does not entirely come to grips with the problems raised by Marx's investigations.

Z. A. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism: A Philosophical and Sociological Analysis* (London, 1967) is the best introduction to this subject. Starting from the now generally accepted distinction between the original approach of Engels and that of Marx, the author traces in considerable detail the exfoliation of Engels' unsystematic essays into the fully developed system of "dialectical materialism" first outlined by G. V.

Plekhanov and subsequently codified by Lenin and his successors, down to and including Stalin. Gustav A. Wetter, *Dialectical Materialism: A Historical And Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union* (London, 1958), offers an equally learned, but differently organized, account of the topic, the author giving little space to Marx and Engels, while centering attention upon the evolution of Soviet philosophy since 1917. Unlike Jordan, he deals at some length with Bukharin, Deborin, and some lesser figures. For a critique of Engels' philosophical writings see Sidney Hook, "Dialectic and Nature," in his *Reason, Social Myths and Democracy* (New York, 1950), pp. 183ff. For the impact of Leninism on the philosophical and scientific discussions in the USSR before the full rigor mortis of Stalinism set in, see David Joravsky *Soviet Marxism and Natural Science 1917–32* (London, 1961). For a more recent and less technical discussion of Marxism-Leninism as a pseudo-ontological system of speculation about nature and history see A. James Gregor, *A Survey of Marxism* (New York, 1965). The brief reading list appended to this work provides a guide to official Soviet literature on the subject, as well as to works by Western authors and a few "revisionist" critics of Leninism who have retained the Hegelian-Marxist approach antedating the formulation of Soviet orthodoxy in the 1930's. For a brief but pregnant discussion of this latter theme, see Eugene Kamenka, "Philosophy in the Soviet Union," *Philosophy* (Journal of the Royal Institute of Philosophy), **38**, No. 143 (Jan., 1963).

سوسیال دموکراسی در آلمان و تجدید نظرطلبی

جی. پی. نتل

واژهٔ «تجدید نظرطلبی» تقریباً همان معنای شناخته شدهٔ عام و غیرقطعی و نامعیّنی را دارد که واژهٔ «بدعتگذاری» در اواخر قرون وسطا داشت. لازمهٔ تجدیدنظرطلبی وجود یک بدعتگذار، یک تکفیرکننده، مجموعه‌ای از اندیشه‌ها که تفسیرشان مورد بحث است، و جماعتی از معتقدان است که طرد از میان آنان مجازات ماقبل آخر یا حتّی بعضاً نهایی باشد. بنابراین، تجدید نظرطلبی همان قدر که پدیده‌ای جامعه‌شناختی یا سیاسی است، پدیده‌ای فکری یا آموزه‌ای هم هست. برای همین به دست دادن تعریف عینی نهایی از تجدید نظرطلبی ناممکن است؛ چنین تعریفی بستگی به شرایط تاریخی و نیز مجموعهٔ اندیشه‌ها یا باورهای مورد بحث دارد. در متن حاضر معنای تجدید نظرطلبی را بهتر از همه می‌توان با بررسی جداگانهٔ مشکل در بستر تاریخی آن، ساختار فکری آن، و نهایتاً شکل جاری عامّ آن نشان داد. منشأ واژهٔ خاص تجدید نظرطلبی از نظر تاریخی به سوسیال دموکراسی آلمان پیش از ۱۹۱۴ گره خورده است و این نقطه‌ای است که هر بحثی در این مورد را باید از آن آغاز کرد.

I. بستر تاریخی تجدید نظرطلبی

رشد سوسیال دموکراسی در اروپا در طول ربع آخر قرن نوزدهم در وهلهٔ نخست حاصل نرخ متغیّر اما عموماً بالای صنعتی شدن، و رشد و متبلور شدن طبقهٔ کارگر شهری بود. در اکثر کشورهای اروپای غربی و مرکزی، احزاب سوسیال دموکرات در طول این دوره سریعاً رشد کردند. اعضای این احزاب و کسانی که به این احزاب رأی می‌دادند از نابرخوردارترین اقشار جامعه بودند، آنهایی که احساس می‌کردند سهم بسیار اندکی در دارایی‌های اجتماعی و منافع اقتصادی جامعهٔ موجود دارند و مصمم بودند سهم بیشتری به دست آورند. بنابراین، اهداف و مقاصد همیشه اقتصادی و اجتماعی بودند، و وسایل سیاسی؛ همین خود به‌تنهایی احزاب سوسیال دموکرات را از بقیّهٔ احزاب متمایز می‌کرد. ثانیاً، احزاب سوسیال دموکرات نخستین سازمان‌های سیاسیِ توده‌ای در تاریخ اروپا بودند؛ منبع اصلی قدرت آنان تعداد نفرات بود، و ایدئولوژی آنها تقریباً بلااستثنا ایدئولوژی جمع‌گرایانه. تودهٔ اصلیِ مشارکت‌جویانِ سازمان‌یافتهٔ حزب، و حامی اصلی آن، طبقهٔ کارگر بود، اما، در اکثر موارد، تعیین سمت و سو، کنترل، و تدوین و بیان برنامه‌ها در دست روشنفکران طبقهٔ متوسط بود، که بعضاً کارگری خودآموخته هم در میانشان وجود داشت. اگرچه کارگران نه تنها علّت وجودی سیاست سوسیال دموکراتیک، بلکه همچنین تصویر آرمانی‌شدهٔ منتفعان از این سیاست بودند، اما تلاشی نمی‌شد که حزب انحصاراً متعلّق به آنها باشد؛ از همهٔ حامیان استقبال می‌شد و سوسیال دموکراسی، در مقام نمایندهٔ جامعهٔ سالم و خوب آینده برای همگان، خود را همان قدر که نمایندهٔ اکنونی و اینجایی طبقهٔ محروم کارگر می‌دانست همان قدر هم خود را حامل آینده‌ای برای همگان می‌دانست. به چند دلیل حزب سوسیال دموکرات آلمان (SPD) از ۱۸۹۰ به بعد قوی‌ترین و انقلابی‌ترین حزب در بین‌الملل دوم و الگویی برای بقیّهٔ احزاب سوسیالیست دانسته می‌شد. نخست این‌که در جامعهٔ آلمان قطبی‌شدگیِ فکری و اجتماعی بسیار شدید بود؛ دوم این‌که لیبرالیسم آلمانی نتوانسته بود به شکل نیرویی انقلابی یا حتی اصلاح‌طلب عرض اندام کند؛ و سرانجام این‌که حدود دوازده‌سال سوسیالیست‌ها تحت قوانین خاصّ ضد سوسیالیستی سرکوب شده بودند.

حزب سوسیال دموکرات آلمان (SPD) در ۱۸۷۵ پا به عرصهٔ وجود گذاشت و حاصل ادغام سازمانی سیاسی، شکل گرفته در ۱۸۶۰، توسط فردیناند لاسال و جنبش بنیادگراتری بود که رهبری‌اش را ویلهلم لیبکنشت و آوگوست ببل به دست داشتند و مشهور به «آیزناخر» (Eisenacher) بود. برنامهٔ حزبی‌ای که در کنگرهٔ گوتا به تصویب رسید دربرگیرندهٔ بسیاری از خواسته‌های رهبران لاسالی برای سوسیال دموکراسی بود که امیدوار بودند بتوانند از دولت امپراتوری پروسی موجود علیه منافع بورژوازی استفاده کنند. مارکس رئوس کلّی برنامهٔ حزب را شدیداً نقد کرد؛ امتیازات زیاده از حدّی به خاطر وحدت به لاسالی‌ها داده شده بود، از مارکسیسم پایه‌ای و بنیادین فاصلهٔ بسیاری گرفته شده بود ــ خصوصاً در تصریح به اصطلاحِ «قانون آهنین دستمزدها»، و مفاهیم مارکسیستی مبارزه و انقلاب اجتماعی به دست فراموشی سپرده شده بود. اگرچه ممکن است امروز به نظرمان بیاید که نفوذ لاسالی‌ها در سال‌های اولیهٔ SPD یکی از ریشه‌های اصلی تجدید نظرطلبی بود، اما باید به خاطر داشت که پیش از ۱۸۹۰ اورتودوکسی‌ای در کار نبود که «تجدید نظر»ی در آن بشود، آنچه بود جریانی عملی برای وحدت و کوشش برای یافتن حدّ وسطی قابل قبول میان سنت‌های متفاوت و تأکید بر جنبش افراد اساساً نابرخوردار از نظر اجتماعی بود.

تفاوت میان مارکسیست‌ها و لاسالی‌ها، و متعاقباً بحث و جدل تجدید نظرطلبانه، آشکارا دربارهٔ سوسیالیسم بود ــ راه‌های رسیدن به آن، تفاوت آن با سرمایه‌داری، و تجزیه و تحلیل‌های متضاد از خود سرمایه‌داری که به نحوی به تعریف ضدّ خودش، سوسیالیسم، کمک می‌کرد. اما خصوصاً در آلمان هر بحثی دربارهٔ سوسیالیسم هسته‌ای داشت که مستقیماً به دموکراسی مربوط می‌شد. سوسیالیست‌ها از هر قماش ضرورتاً بار شکست انقلاب لیبرال ـ دموکراتیک ۱۸۴۸ را به ارث برده بودند و به دوش داشتند. مارکس خود در زمانی که سردبیری ***نویه راینیشه تسایتونگ*** را به عهده داشت به وضوح به این مسئله پی برده بود. و ویلهلم لیبکنشت، که در دههٔ ۱۸۶۰ سازمانی را بنیاد گذاشت که بعداً تبدیل به SPD شد، همیشه بر دموکراتیزاسیون لیبرالی به عنوان اولویّت اکنونی و اینجایی تأکید می‌کرد، برخلاف آن دور ـ نگاهِ سوسیالیستی و انقلابی‌ای که مارکس در دوران اقامتش در

لندن داشت. مارکس معترض همیشگی و مداوم دولت آلمانی - پروسی بود؛ لاسالی‌ها این دولت را ابزار خُرد کردن دشمن واقعی، سرمایه‌داری بورژوایی، می‌دانستند. از این جنبه، لاسالی‌ها نمایندهٔ تأکید بر سوسیالیسمی بودند که دموکراسی فقط عامل ثانوی در آن بود: یک شکل اقتدارگرایانه از سوسیالیسم، حال آن‌که «آیزناخرها» دموکرات‌هایی با گرایش سوسیالیستی بودند. علت قدرت گرفتن رهبران آیزناخری در SPD در طول پانزده سال از ۱۸۷۵ تا ۱۸۹۰ تا حدودی این بود که اکثریت پی بردند که دولت آلمان دشمن اصلی دموکراسی است و دموکراتیزاسیون در چارچوب موجودِ این دولت ناممکن است. بنابراین نکتهٔ حیاتیِ پنهان در پشت بسیاری از شعارهای سوسیالیستی SPD همیشه رسیدن به دموکراسی ماند.

در طول دوره‌ای که SPD غیرقانونی و تحت سرکوب بود، یعنی از ۱۸۷۸ تا ۱۸۹۰، این حزب بسیار رادیکال‌تر شد و امیدش را بیشتر به انقلاب بست. SPD در مقام حزب دموکرات انقلابی ضد پروسی از لاسال دور شد و به همان میزان دوری از لاسال به مارکس و مخالفت او با دولت آلمان نزدیک‌تر شد. برای دوازده سال تنها شکل مجاز فعالیت برای حزب شرکت در انتخابات مجلس مرکزی قانونگذاری آلمان (رایشستاگ) (Reichstag) بود؛ تعداد آرای آن از ۳۱۱,۹۶۱ در ۱۸۸۱ به ۱,۴۲۷,۲۹۸ در ۱۸۹۰ رسید. در کنگرهٔ ارفورت در ۱۸۹۱، یعنی یک سال پس از سقوط بیسمارک و پایان قانونگذاری ضد سوسیالیستی، برنامهٔ حزبیِ تازه‌ای به تصویب رسید. این برنامهٔ جدید محتوایی بسیار مارکسیستی‌تر داشت. این برنامه خصوصاً پیش‌بینی اصلی مارکسیستی یعنی مبارزهٔ طبقاتی و انقلاب اجتماعی را می‌پذیرفت و در انتظار دگرگونی کلّی جامعه بود. بخش نخست برنامهٔ جدید خصوصاً پیش‌بینی‌های درازمدت تحوّلات اجتماعی را بیان می‌کرد ــ نخستین نشانه‌های اورتودوکسی ایدئولوژیک. این برنامه همچنین مجموعه‌ای از اهداف کوتاه‌مدّت را برمی‌شمرد که حزب می‌بایست در راه تحقّق آنها در چارچوب موجود جامعهٔ سرمایه‌داری تلاش کند، اما نتیجهٔ مدّنظر عملاً ایفای نقشی مادّی در تقویت ایدئولوژیکیِ جنبش برای حملهٔ نهایی به جامعه در کل بود. بنابراین این دو بخش برنامه که بعداً برنامهٔ حداکثری و برنامهٔ حداقلی نامیده شدند، با جنبه‌های

جداگانه‌ای از اهداف سوسیال دموکراتیک سر و کار داشتند، اما از نظر سیاسی و نیز از نظر ایدئولوژیکی به هم پیوند خورده بودند؛ نه «این یا آن»، بلکه هم این و هم آن. مارکس خودش در ۱۸۸۳ درگذشته بود، اما انگلس، که حالا قیّم رسمی اندیشه‌های او بود، اساساً با برنامهٔ جدید موافقت کرد و فقط تغییرات اندکی را در عبارات پیشنهاد کرد. او همچنین از این فرصت استفاده کرد و نقد مارکس بر برنامهٔ ۱۸۷۵ گوتا را برای نخستین بار در **نویه تسایت**، ارگان تئوریک SPD، به عنوان تفسیری بر پیشرفتِ حاصل شده و برای تقویت موضع «مارکسیست‌های» سرسخت‌تر در حزب منتشر کرد. هرچه حزب بیشتر رادیکال می‌شد، بخصوص رهبران حزب SPD به شکل آگاهانه‌تری مارکسیست می‌شدند، و تأثیر نقد قدیمی مارکس و نامه‌های انگلس به همراه آن، سهم بسزایی در مبارزهٔ آنان علیه مخالفان برنامهٔ جدید پیش از ۱۸۹۱ و در خود همین سال در کنگرهٔ حزبی در ارفورت داشت.

آن نسخهٔ نهایی که به برنامهٔ ارفورت مشهور شد یکی از چندین پیش‌نویس برنامه بود. پیش‌نویس سازمان اجرایی حزب قبلاً توسط انگلس نقد شده بود. مهمّ است که بدانیم این نسخهٔ نهایی را کارل کائوتسکی، سردبیر **نویه تسایت** و تئوریسین اصلی SPD در آلمان، تهیه کرده بود که با موافقت انگلس روبه‌رو شد و به تصویب رسید. این واقعیت که این سند مهمِ اصول و استراتژی را تئوریسین اصلی حزب (کائوتسکی) تهیه کرده بود و نه سازمانده سیاسی و رهبر حزب (آوگوست ببل)، زمینه را برای مشکلات و مسائل اورتودوکسی و بدعت‌گذاری آماده کرد. هشت سال بعد، وقتی که بحث و جدل تجدید نظرطلبی در جریان بود از تفسیر برنامه برای مشخص کردن بدعت‌گذاران استفاده شد. زیرا، برنامه یک موضوع ایمانی بود که همه به آن گردن نهاده بودند، اما در عین حال این آیین رسمیِ تقدّس‌بخشی، جای فراوانی را که دست رهبران سیاسی در آن باز گذاشته شده بود از دیده‌ها پنهان می‌داشت، رهبرانی سیاسی که این برنامه را بیشتر یک نُماد می‌دانستند تا برنامه‌ای تفصیلی برای عمل.

برنامهٔ ارفورت حزب را پایبند یک ایدئولوژی مارکسیستی خودآگاهانه و نسبتاً نیرومند کرد: مارکس و انگلس، هر دو، جناح اکنون حاکم در SPD را پیروان خود می‌دانستند، هرچند مارکس خصوصاً از این‌که مستقیماً با حزب به عنوان رهبر

تبعیدی یا حتی به عنوان مربّی و معلّم آن ارتباطی داشته باشد سر باز زده بود. پس از مرگ مارکس، انگلس احتیاط کمتری به خرج داد؛ او تا آنجاکه می‌توانست کمک کرد تا با کوشش‌های سوسیال دموکرات‌های مختلف برجسته، از جمله گئورگه فون فولمار، که در آلمان جنوبی نفوذ بسیار داشت، برای انتخاب برنامه‌ای منعطف‌تر و از جنبهٔ نظری کمتر سختگیرانه، مقابله شود. از ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۸ کوشش‌های مختلفی به عمل آمد تا حزب را وا دارند که عدول‌های خاصی از برنامه را بپذیرد تا از امکانات موجود برای به دست آوردن حمایت انتخاباتی، خصوصاً در میان دهقانان در آلمان جنوبی، بهره‌برداری شود. علاوه بر این، رهبران SPD در آلمان جنوبی، که سیاست‌های رسمی کمتر قطبی و در برخی موارد دارای سنّت دموکراتیک‌تری بود، می‌خواستند از قدرت انتخاباتی خود برای چانه‌زنی در مجالس قانونگذاری ایالتی و معامله با احزاب بورژوایی استفاده کنند. دههٔ آخر قرن نوزدهم هنوز دوران تبلور ایدئولوژیکی در SPD بود؛ احساس می‌شد که کاملاً جدا از عمل سیاسی، برنامهٔ حزبی باید چنین تاکتیک‌هایی را مجاز بشمارد. برای برخی از رهبران حزبی در آلمان جنوبی، برنامهٔ ارفورت، اگر سخت‌گیرانه تفسیر می‌شد، عملاً به معنای تغییردادن تاکتیک‌های سنّتیشان بود؛ به اجرا گذاشتن این برنامه مترادف با به خطر انداختن موفقیّت آنها در انتخابات بود. بنابراین تفاوت در تفسیر میان آنهایی که برایشان برنامهٔ ارفورت بسرعت تبدیل به سیاست سنّتی حزب می‌شد و آنهایی که این برنامه را مترادف با گسستن از تاکتیک‌های سنّتی می‌دیدند، بروز کرد. این کشمکش و تضاد، نه میان نوآوران و سنّتگرایان، بلکه میان نمایندگان سنّت‌های مختلف، نقش مهمّی در بحث و جدل تجدید نظرطلبانه ایفا کرد. اما تا ۱۸۹۸ اکثریت عظیم رهبران حزب و فعّالان سیاسی آن به این کوشش‌های خاص برای اتّخاذ تاکتیک‌های مختلف به دیدهٔ بخشی از فرایند دموکراتیک بحث و جدل آزاد می‌نگریستند، و اکثریت قریب به اتفاق شمالی‌ها در کنگره‌های حزب همهٔ کوشش‌ها برای دستکاری در برنامهٔ حزب را عقیم می‌گذاشتند.

همزمان با رشد قدرت حزب (هم از نظر تعداد اعضا و هم از نظر تعداد رأی در انتخابات) و همزمان با افزایش کارآیی سازمانی، حزب به این سمت رفت که بیشتر درون‌نگر و خودبسا باشد، هم از نظر اندیشه‌ها و هم از نظر ساختار سازمانی.

دشمنان حزب صِرف وجود آن را تهدیدی برای جامعه تلقی می‌کردند و این احساس کم‌کم در درون خود حزب هم بازتاب‌هایی یافت. دو دههٔ آخر قرن نوزدهم دورهٔ پایداری و رشد اقتصادی بود؛ بنابراین، مبارزه‌جویی حزب در تأمّل برای گسترش خود آن و استحکام سازمانی جلوه‌گر می‌شد تا در عمل سیاسی یا صنعتی. یکی از ویژگی‌های بسیار مهمّ این نهادینه شدن رادیکالیسم، گذر از مسائل و بحث و جدل‌های ایدئولوژیکی به مسائل داخلی و تاکتیک‌های خارجی بود؛ وجود و پیشرفت حزب نه تنها نُماد صحّت ایدئولوژیِ بیان شده در برنامه تلقی می‌شد، بلکه اصلاً خود حزب بیان دقیق و ملموس ایدئولوژی بود. زمان حاضر ثابت می‌کرد که گذشته بدرستی آینده را پیش‌بینی کرده است، پس اکنون هم آینده را در دل خود داشت. کشمکش قدیمی میان به کار بستن درست نظریّهٔ مارکسیستی و فوریّت‌های سیاسی حزبی توده‌ای در آلمان به نظر می‌رسید که از میان برخاسته است. وقتی که انگلس، درست پیش از مرگش، با قوت و قدرت به انتشار بسیار ویراسته شدهٔ مقدمه‌اش (۱۸۹۵) بر چاپ جدید ***مبارزات طبقاتی در فرانسهٔ*** مارکس اعتراض کرد، البتّه بعد از آنکه پیشتر با حذف برخی قسمت‌های آن موافقت کرده بود، رهبران حزب نامه‌های اعتراض او را نادیده گرفتند، و نسخه‌ای که در روزنامهٔ حزبی ***فوروارتس*** (Vorwarts) انتشار یافت چنان می‌نمود که گویی انگلس فقط عمل قانونی را روا دانسته است ــ آن روزهای باریکاد، در شرایط تغییر یافتهٔ روز، دیگر به نظر نامرتبط و نامربوط می‌آمدند. پیشروی گام به گام تودهٔ سازمان یافتهٔ سوسیال دموکراسی به نحوی مقاومت‌ناپذیر حتی از پیامبران خودش هم پیشی می‌گرفت. اما رهبران آلمانیِ حزب بسی بیشتر از انگلس به سوی دموکراتیزاسیون ناب سوسیال دموکراسی می‌رفتند. آنها همگی در مورد هدف نخستینِ یک انقلاب دموکراتیک توافق داشتند که در آن ارتش به SPD خواهد پیوست و SPD به شکل حزب توده‌ایِ ژاکوبنی قدرت را به دست خواهد گرفت، منتها بدون مبارزهٔ مسلّحانه.

با فرارسیدن سال ۱۸۹۸، دیگر آن روزهای اولیّهٔ «توفان و فشار» (Strum und Drang)، آن روزهای مبارزهٔ قهرمانی و موشکافی نظری، جای به دوران استحکام و رشد داده بود. اکنون دیگر مسائل اصلیْ تاکتیک‌ها، رفاه داخلی، و فراتر از همه سازمان و رشد بودند. مسئولیت‌های رهبری حزبی توده‌ای امری اساساً متفاوت از

آنچه مناسب روزگار مارکس بود تلقی می‌شد، روزگاری که پراکسیس سوسیالیستی در مبارزات جناحی و فرقه‌ای میان گروه‌های کوچک روشنفکری تجلّی پیدا می‌کرد. صِرف وجود SPD پیش‌بینی‌های تاریخی مارکس و چشم‌انداز کلّی نظری او را تأیید می‌کرد. SPD، از این جنبه، نهادی شدن واقعیّت مارکسیستی بود. شکاف میان طبقهٔ ممتاز و SPD آن‌قدر بزرگ بود که همه بتوانند آن را ببینند؛ موقعیت اجتماعی پَست SPD به‌تنهایی کافی بود که نگذارد [با ورود عناصر ناهمخوان و نامتجانس با حزب] خودمختاری سازمانی و ایدئولوژی سوسیالیستی آن از قوام بیفتد. بهترین گواه موفقیّت سیاست حزب در امتیاز ندادن به طبقهٔ ممتاز، این واقعیّت بود که تعداد روزافزونی از روشنفکران برجستهٔ غیرسوسیالیست دانشگاهی اکنون شروع به حمایت از بر حق بودن خواسته‌های کارگران کرده بودند و از حکومت می‌خواستند به این خواسته‌ها پاسخ گوید. در طول زمان طبقهٔ ممتاز هم به آغوش حزب می‌آمد ــ و همیشه به این شرط که حزب در این ضمن در آغوش طبقهٔ ممتاز نیفتد.

بحث و جدل ایدئولوژیکی سیاسی طولانی که بعداً بحث و جدل تجدیدنظرطلبانه خوانده شد، هم غیرمنتظره بود و هم تا جایی که به رهبری SPD مربوط می‌شد کاملاً ناخوشایند. این بحث و جدل مسائل و مشکلاتی را به بیان آورد که گمان می‌رفت حل شده‌اند و یک بار دیگر تأکید در بحث‌ها از سمت ساختار سیاسی به سمت ایدئولوژی برگشت. در ۱۸۹۶، برنشتاین، دستیار سابق انگلس و همکار مورد احترام و ارشد همهٔ رهبران SPD، شروع به نشر سلسله مقالاتی در **نویه تسایت** کرد که در آنها او موقعیّت جاری اقتصادی و اجتماعی حزب و جامعه را مورد تجزیه و تحلیل‌های موشکافانهٔ تفصیلی قرار می‌داد. انگیزهٔ او در وهلهٔ نخست، چنان‌که مخالفانش می‌گفتند، این نبود که ثابت کند مارکس بر خطا بوده است، بلکه سیر پژوهش‌هایش او را روز به روز محکمتر و راسخ‌تر به این نتیجه رساند که بسیاری از پیش‌بینی‌های مارکسیستی در مورد بحران در نظام سرمایه‌داری را واقعیت‌های موقعیّت جاری نقض می‌کند. یک نمونه‌اش این بود که هیچ بحران اقتصادی عمده‌ای در بیست سال اخیر رخ نداده بود؛ درست به عکس، بورژوازی از نظر شمار و قدرت رشد می‌کرد و در عین حال دهقانان هم مرفّه و راضی بودند. علاوه بر این، جوّ رابطه میان طبقات نرم‌تر و ملایم‌تر از گذشته شده بود. آیا

سرمایه‌داری می‌توانست با تحول و تکامل و اصلاح بپاید و سرشت خودْ نقضگرش را تغییر دهد؟ آیا سرانجام سرمایه‌داری می‌توانست نوعی یکپارچگی میان وسایل تولید و روابط تولیدی فراهم آورد به نحوی که دیگر انقلاب ضروری نباشد؟ آیا فرایند تدریجی اصلاحات می‌توانست طبقات کارگر را قادر سازد به اکثر خواسته‌های خود برسند بی‌آن‌که نظام موجود را با انقلاب سرنگون کنند؟

اگرچه این سؤالات شناخت‌شناسانه مهم بودند، اما برنشتاین روشن ساخت که اینها مسائل اصلی مورد نظر او نیستند. این سؤالات فقط به دلیل اسناد و شواهدی که او ارائه می‌کرد خود را تحمیل می‌کردند؛ بهتر آن بود که نظریّه مورد سؤال قرار گیرد تا آن‌که واقعیّات با توضیحات رفع و رجوع شوند. دلبستگی و مسئلهٔ اصلی او تاکتیک‌های سوسیالیستی‌ای بود که اگر نتیجه‌گیری‌های او درست می‌بود، می‌بایست در پیش گرفته شود. بنابراین، او خیلی زود به سمت بازآزمایی استراتژی و تاکتیک‌های حزب رانده شد. برنشتاین نیروهای سوسیال دموکراسی را که بسرعت رشد می‌کردند عاملی حیاتی در دگرگون ساختن یا اصلاح سرمایه‌داری و تبدیل آن از نظامی ستمگر و غیرعادلانه به دموکراسی سوسیالیزه می‌دانست. نه این‌که او مدافع سرمایه‌داری باشد؛ نه، مسئله او وسایل تغییر و راه‌های گذر به سوسیالیسم بود، تغییری که او آن را بالقوّه حاصل اصلاحاتِ پیوسته مبتنی بر احکام اخلاقی می‌دانست (و برای همین مخالفان و معارضان «مارکسیست» او اصرار می‌ورزیدند که او یک نوکانتی است و نه یک ماتریالیست دیالکتیکی).

دلبستگی و هدف اصلی برنشتاین این بود که قدرت سوسیالیستی را حفظ و تقویت کند که این می‌توانست منجر به امتیازگیری و تغییرات بیشتر در جامعه شود. او با استنباط از روندهای اخیر، آیندهٔ SPD را این می‌دید که دیر یا زود تبدیل به اکثریت خواهد شد و در مقام اکثریت، فشار آن برای دگرگون ساختن سرمایه‌داری مقاومت‌ناپذیر خواهد شد. شاید مهمترین تک‌انگاره‌ای که برنشتاین پیش می‌نهاد این بود که هیچ تغییر واقعی در سیاست از این جنبه بر عهدهٔ SPD نبود؛ پشت لفظ‌پردازیِ ایدئولوژیِ انقلابیِ متجسّم در برنامهٔ حزب، همهٔ آنچه برنشتاین پیشنهاد می‌کرد عملاً در حال رخ دادن بود. حزب می‌بایست علناً بپذیرد که حزبی اصلاح‌طلب است و نه انقلابی، و نیّتش اکنون دموکراتیک است و نه سوسیالیستی،

که مطالبهٔ غایی آن است؛ در غیر این صورت حزب سرنوشت غمباری پیدا می‌کند. «هدف نهایی، هرچه باشد، برای من هیچ مهم نیست، و در عوض خود جنبش همه چیز است.» یک بار دیگر کشمکش میان دموکراسی سیاسی و سوسیالیسم انقلابی، که رادیکالیسم مارکسیستی ضد پروسی SPD پس از ۱۸۷۸ آشکارا بر آن فائق آمده بود، در شکل جدیدی متجلّی شد و در جلوی صحنه قرار گرفت؛ طبق نظر برنشتاین، دموکراسی می‌توانست موقعیّت فعلی را بدون انقلاب سیاسی و اجتماعی بهبود ببخشد. این ندای ۱۸۴۸ بود نه لاسال، اما به هر صورت وارثان لاسال هم در حزب از آن حمایت کردند.

برنشتاین در نهایت به این هدف بسیار عملی رسید که نظریه و عمل سوسیال دموکراتیک را رویاروی هم قرار دهد و در این رویارویی، نظریّه را آن‌قدر پایین آورَد تا با عمل سازگار شود. آشکار است که در این کار برنشتاین قصد تجدید نظر در نظریّات مارکس را در این مقام نداشت ــ هرچند خود او می‌پذیرفت که در این مسیر و جهت بیش از آنی که قصد داشته است پیش رفته است. (بعداً نشان خواهیم داد که نظریّه را تحت‌الشعاع عمل و پراکسیس قرار دادن تجدید نظری ترمیم‌ناپذیر در مارکس از کار درآمد.) اگر SPD نهادی شدن مارکسیسم در دورهٔ جاری بود، پس هرچه SPD می‌کرد موجّه بود؛ نکتهٔ اصلی فقط این بود که SPD می‌بایست برای خودش کاملاً روشن کند و بصراحت بگوید که چه دارد می‌کند. گفتارها و نوشته‌های مارکس نه این‌که غلط باشند بلکه مشمول مرور زمان شده بودند، و برای همین با موقعیّت حال حاضر مرتبط نبودند. برنشتاین آن قدر مارکسیست بود که فرض را بر این بگذارد که هنوز هم وظیفهٔ اصلی حزب دگرگون کردن جامعه است؛ اما اینجا دو شق وجود داشت، اصلاح و انقلاب. در نظر برنشتاین دلبستگی به خودبسایی و سود خویشتن جستن، تأکید بر قدرت سازمانی و رشد تعداد رأی‌دهندگان به حزب، آشکارا نشان می‌داد که راه درست راه اصلاح است ــ و تازه شرایط اقتصادی و اجتماعی زمان هم مؤیّد همین مسئله بود؛ بنابراین ایدئولوژی انقلابی حرف مفت و یک مانع بود. در واقع، دست‌کم در موقعیّت جاریِ آن زمان، یک شق سوم هم وجود داشت که تناقض میان عمل اصلاح‌طلبانه و ایدئولوژی انقلابی را ترکیب و تثبیت می‌کرد و آن خویشتنداری‌گرایی بود. اما این موضعی بود

که هیچ‌کس علناً ابراز نمی‌کرد و هیچ‌کس هم تا یک دهۀ بعد از آن آگاه نبود.

رهبران SPD در آغاز چیز چندانی در مقاله‌های برنشتاین نیافتند که مورد ایراد و اعتراض قرار دهند، عمدتاً به این دلیل که بحث نظری خیلی مهم تلقّی نمی‌شد. حتی کائوتسکی مقالات برنشتاین را که در مجلۀ خود او به چاپ می‌رسید «در نگاه نخست بسیار جذّاب» یافت. واکنش به مقالات برنشتاین از دو ناحیۀ کاملاً غیرمنتظره آغاز شد: دو مهاجر اروپای شرقی، که هنوز در آلمان شناخته شده نبودند، مبارزه‌ای کلامی را با او آغاز کردند. پارووس (الکساندر هلپهند) که در آن زمان سردبیر روزنامه‌ای حزبی در ساکسونی بود سلسله‌ای از مقالات پر از فحش و ناسزا را در پاسخ برنشتاین نوشت (عنوان این مقالات، پیرو *آنتی دورینگ* انگلس، «انقلاب برنشتاین در مارکسیسم» گذاشته شده بود). نفر دوم، روزا لوکزامبورگ بود که بتازگی تحصیلاتش را در سویس به پایان برده و بازگشته بود؛ او هم سلسله‌ای از مقالات را منتشر کرد که در آنها خصلت تجدید نظرطلبانۀ استدلال برنشتاین را به‌تفصیل مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و به باد انتقاد گرفته بود. خلاصۀ مطلب این‌که این دو نفر عزم کردند که نشان دهند نه تنها برنشتاین برخطاست، بلکه موضع او برای یک سوسیالیست غیر قابل قبول و برای حزبش غیر قابل تحمّل است، چون کاملاً با ایدئولوژی و برنامۀ پایۀ SPD در تضاد است.

بحث‌های روشنفکری ذیلاً جداگانه مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اما از نظر سیاسی آنچه رهبران SPD را به شکلی روزافزون برانگیخت تا در مقابل تجدید نظرطلبان موضع بگیرند این بود که دیدگاه‌های برنشتاین را تعدادی از اعضای حزب به شکل برنامه‌ای پذیرفتند و از استدلال‌های او بهره جستند تا بنیادی ایدئولوژیک برای آرزوهای خود فراهم آورند و آنها را توجیه کنند، و بدتر از همه این‌که با این دیدگاه‌ها آنان اعمال گذشته و فعلی خود را هم توجیه می‌کردند. دلیل این‌که چرا یک بحث و جدل که در وهلۀ نخست روشنفکرانه بود شکلی بشدّت سیاسی و حتّی لحنی سازمانی به خودگرفت این بود که این بحث‌ها بناگهان وحدت و انسجام حزب را به خطر انداخته بودند. فعالیت‌های تکروانۀ رهبران اتحادیّه‌های کارگری و سوسیالیست‌های جنوب آلمان همیشه هرگاه که به صورت یک بدیلِ برنامه‌ای یا برای ترمیم و تغییر خط مشی حزب آن‌گونه که در برنامه‌اش تجسم یافته

بود، پیش نهاده شده بود، سخت و بیرحمانه مورد انتقاد قرار گرفته بود؛ حال با نقد گستردهٔ برنشتاین بر ایدئولوژی رسمی حزب، و تحت‌الشعاعِ عقلانیتِ عملی و پراکسیس قرار دادنِ ایدئولوژی، همهٔ این فعالیت‌های انحرافی یکباره توجیهی نظری، محتوایی برنامه‌ای، و حتّی همبستگی و پیوندی سازمانی می‌یافت. یک نظام بدیل از اندیشه و عمل، نظام موجود را به مبارزه می‌طلبید و انتخاب را ناگزیر می‌کرد. فعالیت‌های اعضای پارلمان‌های ایالتی SPD که بنا به دلایل تاکتیکی از حکومت‌های بورژوایی با رأیشان حمایت می‌کردند، و «بی‌انضباطی» رهبران اتّحادیه‌های کارگری که نفع اعضایشان را بر وحدت حزب مقدّم می‌داشتند، همه اینک در یک قفانگری به نظر بسیار خطرناک‌تر از پیش می‌آمدند. همان‌گونه که منشی حزب، آوئر، با همدلی و افسوس به برنشتاین نوشت: «ادوارد عزیزم، آدم این چیزها را نمی‌گوید، فقط به آنها **عمل** می‌کند.»

بنابراین، از نظر سیاسی بحث و جدل تجدید نظرطلبانه شماری از عوامل را آشکار و علنی کرد که پیشتر صرفاً تا حدّ «عمل» تحمّل می‌شدند ولی حال به مقام و وضعی ارتقا یافته بودند که دیگر نمی‌شد نادیده‌شان گرفت. از ۱۸۹۸ به بعد، رهبران SPD بیشتر و بیشتر به نقض قواعد حزب و حملهٔ سیاسی به برنامهٔ حزب حساس شده بودند. در ۱۸۹۸، ۱۹۰۱، و ۱۹۰۳ کنگرهٔ سالانهٔ حزب با اکثریت قاطع و با کلامی تند رأی به محکومیت تجدید نظرطلبان داد. سرانجام، حتّی خود برنشتاین هم، که تاکنون از محکومیت رسمی برکنار مانده بود، محکوم شد. اما مسائل عملی تجدید نظرطلبی را نمی‌شد با تصمیمات کنگره‌ای یا با فشار انضباطی عوامل اجرایی از میان برداشت. در یک حزب توده‌ای، که به رویّهٔ دموکراتیکش می‌بالید و وحدت در برابر جامعهٔ مصرّانه متخاصم برایش ملاحظهٔ اوّل به شمار می‌رفت، اخراج از حزب با بی‌میلی و بسیار بندرت صورت می‌گرفت. از نظر ایدئولوژیکی، تجدید نظرطلبی بارها و بارها محکوم شد، اما در عمل همچنان به حیاتش ادامه داد، البتّه جز در دوره‌هایی رادیکالی نظیر ۱۹۰۵ و ۱۹۱۰. آلمانی‌های جنوبی همچنان به سیاست‌ورزی «انعطافی» خود ادامه می‌دادند و مدعی بودند در جنوب شرایط خاص است، و اتحادیّه‌های کارگری هم در عمل بی سر و صدا استقلال کاملی از SPD به دست آورده بودند، و به شکل غیرعلنی پذیرفته شده بود که با اعضای آنها نباید

همچون اعضای رسمی سیاسیِ حزب رفتار کرد. مسئله و مشکل تجدید نظرطلبی و اصلاح‌طلبی تا جنگ جهانی اوّل با حزب ماند تا آن‌که با شروع جنگ مسئله دیگر از مسئله بودن ساقط شد چون به شکل تلویحی و غیرعلنی تجدید نظرطلبی و اصلاح‌طلبی سیاست رسمی حزب شد.

برای تعدادی از افراد هوشمند بیرون از حزب، که شاخص‌ترینشان ماکس وبر و روبرت میخلز بودند، معلوم گشت که مسائل جامعه‌شناختی تجدید نظرطلبی مسائل نظری نیستند بلکه مسائلی عملی هستند. حزب خود را منزوی و تنها می‌دید و برای خود جهانی خودبسا باز آفریده بود که وجودش بستگی به وجود شکافی بزرگ میان خودش و بقیّهٔ جامعه داشت. این در واقع نفی جامعه بود و نفی همهٔ کوشش‌ها برای ساختن پلی از هر یک از دو طرف که حزب را زنده نگه می‌داشت و به آن وحدت و قدرتی می‌بخشید که حزب اینهمه بدان می‌بالید. در دههٔ نخست قرن بیستم دیگر نه تنها یک رهبریِ حزبیِ تثبیت شده به وجود آمده بود، بلکه نوعی بوروکراسی حزبی کاملاً متفاوت از هر حزب دیگر در آلمان رشد کرده بود. رهبران، فعالان سیاسی، بوروکراسی محلّی همه موقعیّتی داشتند که از آن دفاع کنند، موقعیّتی که با ادغام هرچه بیشتر کارگران سازمان یافته در جامعه به خطر می‌افتاد (جز در مورد اتحادیّه‌های کارگری، چنین چیزی می‌توانست فعالیّت‌های «جبرانی» حزب را زائد و بیهوده کند)؛ فعالیّت سیاسی انقلابی هم که فقط راه به زندان یا جاهای بدتر می‌برد. حفظ وضع موجود حیاتی بود، و آنان تجدید نظرطلبان ارائه‌کنندهٔ برنامه را بر هم زنندگان وضع موجود می‌دانستند. بنابراین آنها به معنای واقعی کلمه «محافظه‌کار» بودند و مصمم به حفظ سنّتی انقلابی که جهانِ خودبسای آنان را شکل می‌داد و انزوای اجتماعی حزب راکه در درون آن شکوفا می‌شد توجیه می‌کرد. چشم‌اندازهای نظری آینده، استدلال بین انقلاب یا اصلاح، برای آنان در درجهٔ دوم اهمیّت بودند. از زمان مرگ انگلس دیگر هیچ فرد مقتدری نبود که بتواند یا بخواهد تناقض ذاتی موضع آنان را گوشزد کند. عملاً، کائوتسکی نظریه‌پرداز خاصّ حزب شد. تنها منتقدانی که وجود داشتند یا خارج از اردوی سوسیالیستی بودند یا رادیکال‌هایی در حاشیه بودند که براحتی می‌شد نادیده‌شان گرفت.

تأثیر اصلی بحث و جدل‌های تجدید نظرطلبانه بر آیندهٔ احزاب کمونیستی

محتوای نظری آن بود. اما به هر روی از این بحث و جدل‌ها نتایج سیاسی و سازمانی هم گرفته شد و تأثیر خود را بر آنها بر جای نهاد. حساسیّت بلشویک‌ها به همهٔ اَشکال پلاتفرم‌های اپوزیسیون در درون حزب، تمایز حادّی که لنین میان بیان عقاید فردی و سازماندهیِ مخالفت‌های جمعی با خط مشی حزب می‌گذاشت همه به تجربهٔ SPD بازمی‌گشت. بعدها تنش و کشمکش بسیاری میان اعتقاد به دموکراسی درون حزبی و نیاز به کنترل و مهار عقاید تجدیدنظرطلبانه که زیانبار و بورژوایی تلقی می‌شد به وجود آمد. شکست سوسیالیست‌های آلمانی در حذف تجدیدنظرطلبی سرانجام کمونیست‌های روسی را بیشتر به کنترل و مهار راغب کرد و کفّهٔ آن بر کفّهٔ اعتقاد به دموکراسی چربید. نویسندگان بلشویک غالباً SPD را متهم به بی‌انضباطی و عدم توفیق در رعایت انضباط می‌کردند. این نویسندگان مواضع تجدیدنظرطلبان را محکوم می‌کردند و می‌گفتند آنان باید از حزب اخراج شوند. آنچه تا حدودی منجر به حساسیّت بعدی کمونیست‌ها به خلوص سازمانی و موج‌های مکرّر اخراج‌ها و تصفیه‌ها شد همین شکست سازمانی SPD برای مهار تجدیدنظرطلبان بود. تأکید فلسفی خود مارکس بر وحدت نظریّه و عمل نه تنها به نفع اولویّت نظریّه تفسیر شد، بلکه به نیاز برای تقویت پایه‌های نظریِ ضرورت‌های مطلقِ سازمانی تعبیر شد؛ نه استدلال نظریِ خالص بدون انسجام سازمانی کافی بود و نه انسجام سازمانی بدون توجیه نظری. کلّ مفهوم پراکسیس یک چرخش سازمانی قوی یافت که کسی اعتنایی هم نداشت که مارکسیسمِ درست است یا مارکسیسمِ نادرست، اما این تعبیر جدید از پراکسیس در حزب کمونیست روسیّه جا افتاد، عمدتاً به این دلیل که نتیجه‌گیریِ مستقیمی از «اشتباهات» آلمانی‌ها در رویکرد به مسئلهٔ تجدیدنظرطلبی بود.

II. ساختار فکری تجدیدنظرطلبی

دقیقاً به این دلیل که تجدیدنظرطلبی در واقع یورش پراکسیس علیه تصویری نظری بود که از خودشان داشتند، بنیان ایدئولوژیکیِ تجدیدنظرطلبی هرگز در آن زمان با طول و تفصیل به بیان درنیامد. آنچه بود فقط نوشته‌های برنشتاین و بحث‌های بعدی حامیان او بود؛ و نوشته‌ها و بحث‌ها عمدتاً به این دلیل رادیکال شدند که

مخالفت با آنها رادیکال بود. برنشتاین تقریباً بی‌آن‌که قصد و نیّت این کار را داشته باشد خود را در حال ساختن و پرداختن یک فلسفهٔ تمام عیار برای دفاع از تفاسیر اصلی تقریباً التقاطی خود یافت. سلسله مقالات او در **نویه تسایت** در فاصلهٔ ۱۸۹۶ تا ۱۸۹۸ با کتاب بسیار «سر راست‌تر» ***سوسیالیسم تکاملی*** (۱۸۹۹) که متن نظریِ اصلیِ تجدید نظرطلبی شد تقویت گشت. بنابراین نباید در نوشته‌های برنشتاین خیلی به دنبال مجموعه‌ای منسجم از اندیشه‌ها بود که به قصد معارضه با مجموعهٔ اندیشه‌هایی همان قدر منسجم ساخته و پرداخته شده‌اند. بحث و جدل تجدید نظرطلبانه هم از نوع استدلال‌هایی که مارکس و انگلس بعضاً بر علیه مخالفانشان به کار می‌گرفتند متفاوت است، و هم از نوع تفاسیر بعدی از تجدید نظرطلبی که بلشویک‌ها و حامیان آلمانی آنها برای مشخص کردن موضع کاملاً متقابل خود عرضه کردند. این واقعیّت که تجدید نظرطلبی تدریجاً به صورت حملهٔ پیوسته و منسجمی علیه مارکسیسم در نظر گرفته شده است شاید تا حدودی ذاتیِ صورتبندی اولیّهٔ آن بود، اما در درجهٔ اوّل این‌گونه در نظر گرفتن آن ناشی از کوشش‌های بعدی برای دادن چنین خصلتی به آن بود. تجدید نظرطلبی جز در بستر فاصله‌گیری بنیادین از اورتودوکسیِ پذیرفته شده یا «درست» هیچ معنایی ندارد.

پس بیان موضعی منسجم کار برنشتاین و حامیانش نبود، به عکس، کار مخالفانشان بود که انسجام و منطقی درونی برای تجدید نظرطلبی فراهم آوردند که در آثار خود آنان یافت نمی‌شد. در آثار پاروس و خصوصاً روزا لوکزامبورگ، ما با سیستماتیزه کردن ایدئولوژیکی استدلال‌های برنشتاین روبه‌رو هستیم که خود برنشتاین را هم همیشه به شگفت می‌آورد، برنشتاینی که به نوبهٔ خود قصدش فراهم آوردن پایه‌ای برای تفسیر اورتودوکسی ایدئولوژی حزبی بود. کائوتسکی هم، وقتی که این آگاهی در او برانگیخته شد که تجدید نظرطلبی چه خطرهای فکری‌ای به همراه دارد، از موضع اورتودوکس‌ها در برابر «نظام» اندیشه‌های تجدید نظرطلبانه به دفاع برخاست.

برنشتاین با اورتودوکسیِ پذیرفته شده در دو جبهه پنجه درافکنده بود: دقّت و ربط فلسفهٔ اجتماعی نهفته در برنامهٔ حزب ــ که به نوبهٔ خود عمدتاً متّکی به فلسفهٔ خود مارکس بود ــ و نیز پیامدهای ضمنی سیاسی که حاصل این پنجه درافکندن بود:

۱. ***پنجه درافکندن با مارکسیسم.*** دیدیم که این پنجه درافکندن ماهیّتی تجربی داشت؛ [بنا به پیش‌بینی مارکس] برخی تحوّلات اقتصادی و اجتماعی می‌بایست تا آن زمان رخ می‌دادند اما رخ نداده بودند. این نکته طبیعتاً جای سؤال دارد که آیا فلسفهٔ اجتماعی مارکسیسم هرگز خط‌کش زمانی دقیقی برای رخ دادن بحران‌ها [در سرمایه‌داری] ارائه کرده بود یا نه؛ بسیاری از بحث‌ها حول این محور بود که آیا شکوفایی و رونق اقتصادی و آرامش اجتماعیِ موجود موقّتی هستند یا ساختاری و دائمی. بحث‌های زیادی هم در مورد دقت آماری که برنشتاین ارائه می‌کرد جریان داشت؛ یعنی در مورد موقعیّت نسبی تمرکز انحصاری سرمایه از طریق شکل‌گیری سرمایهٔ مالی در دست بانک‌ها در مقابل این ادّعای برنشتاین که سرمایه‌داری خُرد از نظر کثرت و رونق رو به رشد دارد. اگر، از نظر زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی، سرمایه‌داری واقعاً قادر به انجام اصلاحات درونی و در نتیجه، تأمین بقای خود بود، پس بخش عمده‌ای از مبنای غایت‌شناسانه‌ای که می‌گفت سرمایه‌داری فرو خواهد پاشید و انقلاب پرولتری بنا به ضرورتی تاریخی در شرایطی معین رخ خواهد داد بر باد می‌رفت. برنشتاین مخالف خشونتی بود که بالقوّه در دل انقلاب وجود داشت، و به جای آن بر ضرورت دگرگونی و تحوّل قانونی تأکید می‌کرد (حتی «مصادرهٔ اموال استثمارکنندگان» می‌بایست با جبرانی توافقی صورت گیرد)؛ او همچنین قویاً علیه انگاره‌های جبری و دترمینیستیِ ضرورت تاریخی که انسان‌ها را از توانایی شکل دادن به سرنوشت خویش محروم می‌کرد استدلال می‌کرد. برای همین او تسلّط استبدادی زیربنای اقتصادی ــ یعنی روابط تولید ــ را بر پدیده‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، و ایدئولوژیکی مورد حمله قرار می‌داد؛ او این را بظاهر تکمیل تدریجی آن سهلگیری‌ای می‌دانست که پیشتر انگلس با اولویّت دادن به عوامل اقتصادی آغاز کرده بود و آن هم با این فرض که خود مارکس چنین چیزی را بیان کرده است («این آگاهی بشر نیست که هستی او را معین می‌کند، بلکه به عکس این هستیِ اجتماعی اوست که آگاهی‌اش را تعیین می‌کند»). هیچ چیز واضح‌تر از این نشان نمی‌دهد که برنشتاین و تقریباً همهٔ معاصرانش چه اندازه هم در مورد بحث و جدل تجدید نظرطلبانه در مورد ماهیّت واقعی اندیشه‌های مارکس و هم در مورد نگرش‌های مارکس و انگلس دچار اشتباه و سردرگمی بودند؛ آنها بی‌جهت نقش

فلسفی ـ سیاسی فعّالانه‌ای برای انگلس در دورهٔ سال‌های پس از مرگ مارکس قائل بودند. در واقع این انگلس بود که بیش از همه مسئول مکانیکی کردن نظریّهٔ مارکسیستیِ آگاهی و تبدیل آگاهی به انعکاسِ «صِرفِ» طبیعت بود ــ همان ماتریالیسم مکانیکی‌ای که مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** مورد حمله قرار داده بود.

برنشتاین، تا حدودی با بی‌میلی، کوشید تا نارضایی و مخالفت خود را نهایتاً بر بنیانی فلسفی استوار کند. او بعدها در این مورد گفت: «تمایل فکری طبیعی من مرا بیشتر به سمت فلسفه‌ای پوزیتیویستی و جامعه‌شناختی می‌کشاند.» در عمل، نهایتاً، تجربه‌گرایی و التقاط‌گراییِ ناخودآگاه او (چون او رسماً به نام انسجام و یکدستی مارکسیستی با التقاط‌گرایی مخالفت می‌کرد)، او را به اختیار کردن روایتی از ایدئالیسم تکاملی نوکانتی رهنمون شد که تعدادی از فیلسوفانِ در حاشیهٔ SPD آن را تبلیغ می‌کردند، فیلسوفانی چون کونراد اشمیت، لودویگ وولتمان، و فراتر از همه، فیلسوف اصلی الهامبخش برنشتاین، فریدریش آلبرت لانگه. این مطلب خصوصاً در نقش مهمّی که برنشتاین برای اخلاق «همچون نیرویی قادر به کمک به عمل خلّاقانه» قائل بود خود را نشان می‌داد. آنچه ضرورتاً با پافشاری بر مطلق‌ها همراه بود اعتقاد به تکامل خطّی در جهت کمال‌پذیریِ انسان بود که نوعاً به خوشبینی فیلسوفان قرن نوزدهمی مربوط می‌شد، و برنشتاین علی‌الخصوص آن را از فابین‌های انگلیسی اخذ کرد. از این منظر، سوسیالیسم در وهلهٔ نخست تبدیل به جنبشی اخلاقی می‌شد که متّکی و مبتنی بر مقدّمات اخلاقی بود. برنشتاین منتقد ماتریالیسم دیالکتیکی بود و معتقد بود به هر صورت حتّی انگلس هم در اواخر عمر از آن دست شسته بود. انگارهٔ تغییر دیالکتیکی، با آن تحوّلات سرسری و بی‌مبنایش، در نظر برنشتاین «بدترین عنصر در آموزهٔ مارکسیستی و مانعی در راه دستیابی به ادراک منطقی چیزها بود». برنشتاین می‌گفت، «در مقابل، آنچه سوسیال دموکراسی لازم دارد یک کانت است که سرانجام با روحی انتقادی و کنجکاوی ضروری... با ایدئولوژی سنّتی مواجه خواهد شد... و نشان خواهد داد... که نگاه تحقیرآمیز به ایدئال، و بالا بردن عوامل مادّی به سطح نیروهای همه‌کاره و همه توان در فرایند تکامل، توهّمی بیش نیست.»

تفسیر و ارزیابی مختصر مواضع فلسفی، اقتصادی و اجتماعی برنشتاین نشان

می‌دهد که چقدر بنیان موضع تجدید نظرطلبانه مغشوش بود و چقدر کوشش تجدید نظرطلبان برای تعبیر و تبدیل آنچه یکی از مخالفانشان «نظریّهٔ پراکسیس» خوانده بود به موضع منسجم و یکدستی در برابر مارکسیسم، یا به تعبیری آنچه در آن زمان مارکسیسم خوانده می‌شد، کوششی عبث و بیهوده بود. برنشتاین درست به‌اندازهٔ استالینیست‌های سال‌های پس از خود استالین این گناه را به گردن داشت که نظریّه‌های مارکس را «ساده و تَخت» و تقریباً تبدیل به ماتریالیسم مکانیستی و دترمنیستی می‌کرد. بخش عمده‌ای از آنچه برنشتاین در نظریّات مارکس مورد انتقاد قرار می‌داد در واقع تفاسیر انگلس بود، و تازه حتی این تفاسیر هم زیاده از حد ساده شده بودند. تناقضات درونی یک فلسفهٔ التقاطی که حاصل درآمیختن پوزیتیویسم همچون اعتقاد به عمل و ایدئالیسم همچون سرچشمهٔ اهداف اخلاقی بود نادیده گرفته می‌شد؛ برنشتاین اصلاً از این مسائل و مشکلات ناآگاه بود، و نیز به نظر می‌آمد امیدوار است که بتوان به نحوی مارکس و کانت را با هم تلفیق کرد. گرایشِ برابر نهادن دیالکتیک هگلی (که برنشتاین می‌گفت مارکس از آن راززدایی نکرده است) با انقلابِ خشونتبار بر هر مبنایی غیرموجّه بود الّا ربط دادن کاملاً دلبخواهیِ تبلیغ بی‌وقفهٔ انقلاب از سوی کائوتسکی (که در واقع «پاپ» مارکسیسم شده بود) به ریشه‌های هگلی فرضی آن ــ حال آن‌که در واقع مارکسیسمِ بین‌الملل دوّم هرچه در توان داشت کرد تا پیوند میان شیوهٔ هگلی با مارکسیسم را سُست کند، و کشف مجدّد هگل از ویژگی‌های دورهٔ اوّلیهٔ بلشویسم بود (لنین در زمان جنگ، لوکاچ در اوایل دههٔ ۱۹۲۰). مارکس خود به‌روشنی پی برده بود که در پیوند زدن ماتریالیسم یا ناتورالیسم فوئرباخ به دیالکتیک هگلی، ممکن است این خطر وجود داشته باشد که عنصر و جزء فعّال در ایدئالیسم در دل ماهیّت نظری تحلیل فوئرباخ غرق و نابود شود؛ تزهای مارکس دربارهٔ فوئرباخ علی‌الخصوص بر نیاز به حفظ عنصر فعالیّت سیاسی در ماتریالیسم تازهٔ مارکسیستی تأکید می‌کند. بنابراین عنصر فعالیّت سیاسی در تجدید نظرطلبی از نظر فلسفی سمت و سویی خطا یافته است ــ حتی با وجود این‌که با عمل سیاسی در بستر سیاست خویشتنداری «اورتودوکسی»، که در زیر شعارپردازی رادیکالی برنامهٔ SPD و رهبران آن نهفته بود، ربط وثیق و آشکاری داشت.

بحث و جدل تجدید نظرطلبانه میان برنشتاین و حامیانش در برابر اورتودوکس‌ها از یکسو و رادیکال‌هایی که هنوز از هم متمایز نشده نبودند، از سوی دیگر، صرفاً تا حدودی مربوط به تفسیر واقعیت و پیش‌بینی آینده می‌شد. این مسائل بسرعت تحت‌الشعاع مسئلهٔ اصلی‌تر و فوری‌تری قرار گرفتند: به دست دادن تعریفی از خودشان. آیا دیدگاه تکاملی قرن نوزدهمی که مبتنی بر اعتقادی قوی بر کمال‌پذیری طبیعت بشری و نظام اجتماعی بود می‌توانست با فلسفه‌ای سوسیالیستی ـ و مهمتر از آن با برنامهٔ حزبی سوسیالیستی ـ سازگار باشد؟ مخالفان برنشتاین، که جامعه را به شکلی لاعلاج تقسیم شده میان دو اردوگاه می‌دانستند، می‌کوشیدند نشان دهند که دیدگاه‌های او به هیچ روی سوسیالیستی نیست. بنابراین می‌بایست این دیدگاه‌ها را ضد سوسیالیستی، یا دقیق‌تر بگوییم، بورژوایی خواند. دیدگاه‌های برنشتاین به شکل معناداری با نظریّهٔ «پل زدن»ی که «کاتدرسوتسیالیستن» (Kathedersozialisten)، یعنی «آکادمیسین‌های همدل با کارگران» مقایسه می‌شد (یعنی افرادی نظیر زومبارت، اشمولر، روشر، و دیگرانی که مبلّغ سیاست ادغام کارگران در جامعه از طریق اعطای امتیازات به کارگران بودند، و تجدید نظرطلبان هم در اردوگاه سوسیالیست‌ها چیزی شبیه همین را تبلیغ می‌کردند). با «پل زدن» میان دو طرف، بر فراز درّهٔ عمیق مارکسیستی میان دو طبقهٔ متخاصم، این طبقات متخاصم از میان می‌رفتند و جامعه شکل پیوستاری به خود می‌گرفت. در نظر برنشتاین چنین چیزی دستاورد و موفقیّتی مهم و مثبت برای سوسیال دموکراسی بود؛ در نظر مخالفان او چنین چیزی به معنای پذیرش سلطهٔ دائمی طبقاتی بود.

یکی از مسائل مهم در بحث و جدل طرفداران و مخالفان برنشتاین، به شیوهٔ فکری مربوط می‌شد. برنشتاین از تحلیل تجربی و التقاطیِ حال حاضر آغازیده بود و از این تحلیل سعی کرده بود فلسفه و سیاستی بسازد که مبتنی بر واقعیّت باشد، البتّه واقعیّت به شکلی که او می‌دید. این شکل از نظریّهٔ استقرایی را مارکسیست‌ها نوعی فرصت‌طلبی (اوپورتونیسم) می‌دانستند که در آن سیاست و نظام فلسفی چنان برساخته می‌شد که با نیازهای فعلی و فوری و دائماً تغییریابنده مطابقت داشته باشد (این تشبیه و قیاس در مورد «برساختن» یا «جعل کردن» را در واقع روزا

لوکزامبورگ در کتاب ***اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟*** پیش نهاده بود). چون خلأ ایدئولوژیکی بی معناست، یعنی جامعه‌شناسیِ شناخت نمی‌تواند در فضا معلّق باشد، پس سیستماتیزه کردنِ سطحیِ پدیده‌های جدا از هم لزوماً منعکس‌کنندهٔ ایدئولوژی بورژوایی و در خدمت آن بود. از این نوع تجربه‌گرایی فکری تا فرصت‌طلبی (اوپورتونیسم) عملی یک گام بیشتر فاصله نبود ــ و این برچسب بدین ترتیب از آن زمان به بعد برای مشخص کردن همهٔ کوشش‌های سوسیالیستی برای اعتبار بخشیدن به پی پدیدارها همچون توجیهی برای عمل به‌کار گرفته شد.

از همین رو، یکی از مهمترین عناصر بحث و جدل به مقام و موقعیّت نظریّه در برابر پراکسیس و عمل مربوط می‌شد. روزا لوکزامبورگ بر شیوه‌ای تأکید می‌کرد که تجدید نظرطلبی برنشتاینی پوششی برای اَعمال جاری اما تاکنون «بی سر و صدا» فراهم می‌آورد؛ در واقع برنشتاین علی‌الخصوص از پذیرش این اَعمال به سمت توجیه نظری آنها جهش کرده بود. اکثر حامیان او ضد نظریّه‌پردازی بودند و بیشترین تأکیدشان بر این واقعیت بود که تجدید نظرطلبی باید شکل ردّ نظریّه به نفع عمل و پراکسیس را به خود بگیرد. مخالفان اورتودوکس برنشتاین از برنامه حزبی همچون صورتبندی صحیح رابطهٔ ضروری میان نظر و عمل یا پراکسیس دفاع می‌کردند؛ برنامهٔ حداکثری تأمین‌کنندهٔ نظریه و برنامهٔ حداقلی تأمین‌کنندهٔ عمل و پراکسیس بود. برنشتاین در سست کردن و تضعیف برنامهٔ حداکثری در واقع درکار سست کردن و تضعیف نظریّه درکل و جایگزین ساختن آن با توجیه نظری پراکسیس و عمل بود.

با طرح این جنبه از مسئله، رویارویی میان نظریه‌پردازان حزبی و «عمل‌گرایان» حزبی اجتناب‌ناپذیر شد، اگرچه قصد برنشتاین این نبود؛ تجدید نظرطلبی در واقع همان قدرکه مخلوق حامیانش بود مخلوق مخالفانش هم بود. در طول بحث و جدل تجدید نظرطلبانه از ۱۸۹۸ تا جنگ جهانی اوّل ــ و همچون پژواکی از آن زمان تاکنون ــ مبلّغانِ نیاز به تصحیحِ نظریّه همواره خود را متمایز ازکسانی می‌یافتند که وظیفه‌شان سامان دادن به امور سیاسی روزمرّهٔ حزب بود که غالباً با آن مبلغان درمی‌افتادند. بارها و بارها خط تمیز و فارق تندی میان نظریّه‌پردازان و فعّالان سیاسی کشیده شد ــ تمایزی که این واقعیّت بدان قوّت می‌بخشید که برخی از فصیح‌ترین نظریّه‌پردازان، شرقی‌های مهاجری بودند که خصوصاً پس از ۱۹۰۵ با

خشم و شور، نمونهٔ فعالیّت سیاسی روسی ـ یا آنارشی، به زعم رهبران آلمانی ـ را به رخ SPD منفعل می‌کشیدند و به ریشخندش می‌گرفتند.

این تقسیم شدن اعضای حزب به نظریه‌پردازان و عمل‌گرایان، یکی از پیامدهای اصلی بحث و جدل تجدید نظرطلبانه بود. زمانی که رهبریِ حزب موضعی علیه تجدید نظرطلبان گرفت، توافقی ضمنی و مکتوم برای جدا کردن سیاست نظری از سیاست عملی، راه گریزی برای همهٔ افراد درگیر در مسئله فراهم آورد؛ رهبری، خودبساییِ حزب را اعلام کرده بود، و تجدید نظرطلبان می‌توانستند کارهای خود را پی بگیرند، به شرطی که به آنها صورت ایدئولوژیک ندهند. بحث و جدل‌های نظری پس از ۱۹۰۳ تا جایی که مقدور بود کنار گذاشته شد. در نتیجه، همهٔ نظریه‌پردازان به حاشیه رفتند. برنشتاین دیگر هرگز مخاطره‌جویی نکرد تا اندیشه‌هایش را در شکلی نظری به بیان درآورد؛ صلح‌طلبی بعدی او و نیز گرایش‌های قوی دموکراتیک و ضد امپریالیستی او، پیش از جنگ جهانی اوّل و در طول آن، احترامی خاص به او بخشید، اما در عین حال منزوی‌اش کرد. کائوتسکی روز به روز بیشتر در جلد سخنگوی انزواطلبی خودبسای حزب ظاهر شد؛ او به شرطی که از عمل انقلابی دفاع نمی‌کرد، می‌توانست با تحلیل‌هایش و تفسیرهایش از وقایع و با پژوهش‌های تاریخی‌اش جلوهٔ نظری آبرومندانه‌ای برای SPD فراهم آورد، یعنی برای حزبی که حال مهمترین حزب در بین‌الملل دوم و نمونه و مثالی برای بقیه شده بود. رادیکال‌ها روز به روز در حزب بیشتر به حاشیه رانده می‌شدند، و رهبریِ حزب آنها را متهم می‌کرد که تناسبشان را با واقعیّت سیاسی از دست داده‌اند. بنابراین در آخر کار بحث و جدل تجدید نظرطلبانه به نحوی عجیب و غریب منجر به تحریم عملی همهٔ بحث و جدل‌های اساسی شد؛ منتفعان واقعی از این وضع، رهبران حزب و عمل‌گرایان بودند.

یکی دیگر از مسائل ذاتی در بحث و جدل تجدید نظرطلبانه، شکاف افتادن فکری نهایی میان میانه‌روهای حزب، که روز به روز بیشتر پیرو فلسفهٔ دترمینیستی می‌شدند، با چپ رادیکال حزب بود. این شقاق در ۱۹۱۰ به صورتی سیاسی خود را نشان داد. کائوتسکی را کمونیست‌ها بعداً متّهم کردند که از مارکسیسم اورتودوکس یا انقلابی روی گردانده و به موضع دترمینیستی (و بنابراین در نهایت

تجدید نظرطلبانه) روی آورده است. به عقیدهٔ آنان این تغییر موضع پیش از جنگ جهانی اوّل یا در آغاز آن رخ داده بود. در برابر این اتّهام، عدّه‌ای هم استدلال کرده‌اند که دیدگاه‌های کائوتسکی همواره منسجم بود و تغییری در آنها راه نیافته بود؛ عنصر دترمینیستی در فلسفهٔ اجتماعی او به شکلی نیرومند از همان آغاز وجود داشت. وقتی که SPD بیشتر دلمشغول مسائل داخلی خود شد و موفقیتش را آشکارا در ابعاد حزب و قدرت سازمان جُست و نه در عمل انقلابی، کائوتسکی هم بیشتر ناگزیریِ فروپاشیِ جامعهٔ سرمایه‌داری را در کانون توجه قرار داد، با این استدلال که حزب سوسیالیست به خود اطمینان یافته است، روز به روز بیشتر رشد می‌کند، و اکثریت را به دست می‌آورد، و در رأی‌گیری‌ها توفیق پشت توفیق نصیبش می‌شود و از پشتیبانی عناصر مخالف و ناراضی طبقهٔ متوسطِ پایین بهره‌مند می‌شود. آن راه میانه‌ای که کائوتسکی در برابر ماجراجوییِ انقلابی چپ و تجدید نظرطلبی آشکار راست تبلیغ می‌کرد او را بدل به سخنگوی رسمی مطلوب رهبری حزب کرد. پس از ۱۹۱۰، یک گروه کوچک اما صریح و رک‌گو و پُر سر و صدا از رادیکال‌های دست چپی متبلور شد. بسیاری از آنان در رأس جدل‌کنندگان علیه برنشتاین در دوران بحث و جدل تجدید نظرطلبانه بودند، اما اکنون از محکوم کردن رسمی غیرفعالانهٔ تجدید نظرطلبی و خود بسایی بی‌تحرّک رهبری SPD و شخص کائوتسکی سرخورده شده بودند. به یک معنا، بحث و نظر تجدید نظرطلبانه، مسئلهٔ فعالیّت سیاسی در برابر دترمینیسم را به محاق برده بود. همین مسئله بود که بعداً باعث شقاق میان میانه‌روها و چپ‌ها شد. تجدید نظرطلبان هم صرفاً مشغول نظاره شدند و کنار کشیدند تا ببینند عاقبتِ این به جان هم افتادن دشمنانشان به کجا می‌کشد.

۲. پیامدهای سیاسی تجدیدنظرطلبی: *فعالیت سیاسی در برابر دترمینیسم*. به یک معنا، نقد برنشتاین بر سیاست حزب نوعی پایبندی پوزیتیویستی به عمل بود. انزواطلبی SPD با نوعی فلسفهٔ اجتماعی دترمینیستی توجیه می‌شد؛ حفظ موقعیّت «صحیح» موجود در زمینهٔ ایدئولوژی و برنامه می‌توانست نهایتاً در نتیجهٔ فروپاشی سرمایه‌داری با تضادهای درونی‌اش و به قدرت رسیدن سوسیالیسم پیروزمند حاصل شود. برنشتاین، در برابر چنین احتجاجی، بر نیاز به درگیر شدن سوسیالیست‌ها در مسائل سیاسی و اجتماعی تأکید می‌کرد تا از این طریق بتوان

سرمایه‌داری را دگرگون کرد و به سمت جامعهٔ مطلوب پیش برد ـ زندگی بهتری برای همگان در جامعه‌ای بهتر. توجیه نظری او در مورد درگیر شدن بیشتر با مسائل جامعهٔ موجود، دقیقاً به آن دسته از عناصر در حزب مشروعیت می‌بخشید که پیشاپیش بیش از هرچیز خود را درگیر عمل سیاسی کرده بودند؛ SPD آلمان جنوبی که مستقیماً در حکومت محلّی مشارکت داشت، و اتحادیّه‌های کارگری که در زمینهٔ منافع اقتصادی اعضایشان با دولت و کارفرمایان رویارو می‌شدند، از مغازه‌های فردی گرفته یا بخش صنعتی ملّی. بنابراین، درخواست او برای واقع‌بینی بیشتر تلویحاً تأیید فعالیت‌های فوق و در عین حال فراخوانی برای استفادهٔ بیشتر و فعّالانه‌تر از امکانات سیاسی بود. برنشتاین سال‌هایی از عمرش را در انگلستان سپری کرده بود و در این مدّت نه تنها برخی از گرایش‌های نهفته در فابیانیسم در مورد سرشت بشری و جامعه را جذب کرده بود، بلکه علاوه بر آن از نزدیک موفقیت اتحادیّه‌های کارگری بریتانیایی را در مبارزهٔ پراگماتیستی‌شان برای به دست آوردن منافع اقتصادی و حقوق نمایندگی سیاسی بیشتر برای کارگران به چشم دیده بود. مارکس خودش هم پیشتر بر اهمیّت عملی فکر کردن طبقهٔ کارگر تأکید کرده بود: «نه فقط در **فکر کردن و اندیشیدن**، و در **آگاهی**، بلکه در **هستی** توده‌وار، در زندگی،... در شکل دادن به اجتماعات... که در آنها نقد اجتماعی بدل به نقد واقعیِ زندهٔ جامعهٔ موجود می‌شود...»؛ انگلستان و فرانسه نمونه‌های شاخص این مسئله بودند که آلمانی‌های بیش از اندازه خویشتن‌نگر و مطلقاً فلسفی باید از آنها پیروی می‌کردند. اگرچه برنشتاین از مارکس علیه مارکسیسم اورتودوکس موجود شاهد نمی‌آورد، اما تجویزات خود او برای فعالیّت عملی به قصد پیوند دادن نظریّه با عمل و پراکسیس در رابطه‌ای هماهنگ بود. رابطه‌ای که به گمان او حرمت نهادن بیش از اندازه به نظریّه‌ای که روزبه‌روز بیشتر به عمل بی‌ربط می‌شد و نمی‌توانست پراکسیس موجود را در دل خود جای دهد آن را از هم گسیخته بود.

اما اگر مارکس فلسفهٔ «محض» هگلی‌های چپ در جستجوی شناخت را مورد نقد قرار داده بود، برنشتاین اینک با جنبش توده‌ایِ نیرومندی سر و کار داشت که در یک حزب سوسیال دموکرات سازمان یافته بود. حال مسئلهٔ فعّال بودن از نظر سیاسی تبدیل به مسئلهٔ دست زدن به عمل شده بود و دیگر صرفاً مسئلهٔ «بودن»

نبود؛ فعّال بودن از نظر سیاسی حال دیگر صرفاً به خاطرِ خود فعّال بودن مطرح نبود، بلکه سمت و سوی آن هم اهمیّت داشت. هرچیزی که می‌توانست به تقویت درونی حزب کمک کند از نظر همه مشروعیّت داشت، اما در مورد فعالیت‌هایی که مربوط به جامعهٔ گسترده بود و در بستر آن انجام می‌گرفت چه موضعی باید اتّخاذ می‌شد؟ این مشکل و مسئله در تمام طول تاریخ حیات SPD تا جنگ جهانی اوّل مسئله و مشکلی حاضر و حل نشده بود؛ بحث و جدل تجدید نظرطلبانه این مشکل و مسئله را بدل به آزمونی نقّادانه در مورد اورتودوکسی کرد. یک مسئله حق روشنفکران و روزنامه‌نگاران حزبی برای نوشتن در مطبوعات غیرحزبی، یعنی مطبوعات بورژوایی، بود. تجدید نظرطلبان مشوّق چنین بارآوری متقابلی بودند، ولی رادیکال‌ها آن را محکوم می‌کردند؛ هیئت اجرایی حزب هم نتوانست در این زمینه سیاستگذاری روشنی بکند. مسئلهٔ دیگر، که مسئلهٔ مهمتری بود، در دورهٔ بحران در حزب سوسیالیست فرانسه در ۱۸۹۸ بیشتر خودنمایی کرد، یعنی زمانی که برای نخستین بار وزیری سوسیالیست، میلران، در کابینه‌ای غیرسوسیالیست شرکت جست، و این مسئله بحث‌های بسیاری در آلمان برانگیخت. مسئلهٔ «شرکت در کابینه» (ministerialism) ربط نزدیکی با مسائلی داشت که بحث تجدید نظرطلبانه برانگیخته بود؛ هم رهبری اورتودوکس حزب آلمانی و هم رادیکال‌های این حزب، شرکت در کابینه را به عنوان تجلّی و نمود تجدید نظرطلبی محکوم می‌کردند. اگرچه در آن زمان امکان پیش آمدن موقعیّتی مشابه در آلمان بسیار اندک بود، اما بر رابطهٔ میان موقعیّتی که در فرانسه پیش آمده بود و بحران تجدید نظرطلبانه در آلمان تأکید می‌شد.

اما مهمترین مسئلهٔ سیاسیِ عملی در آلمان انتخابات و نقش نمایندگان سوسیالیست در رایشستاگ و مجالس قانونگذاری ایالتی بود. برنامهٔ ۱۸۹۱ حزب بر انتظار اندک از منافع خودیِ چنین فعالیّت‌هایی تأکید کرده بود، و این فعالیّت‌ها را، همراه با عمل اتحادیّه‌های کارگری، صرفاً ابزاری برای گسترش تبلیغات سوسیالیستی و تقویت ایدئولوژی حزب در نظر گرفته بود. بنا به عبارت گویای روزا لوکزامبورگ این فعالیت‌ها از نظر ابزاری صرفاً «تلاش‌هایی سیسوفوسی» بودند. اما تجدید نظرطلبان این فعالیّت‌ها را به خودی خود ثمربخش می‌دانستند. برنشتاین بر

نتایج مطلوب انتخاباتی و فعالیّت‌های نمایندگان SPD در مجالس قانونگذاری تأکید می‌کرد و می‌گفت اینها صرفاً نشانهٔ قدرت حزب نیستند، بلکه فوری‌ترین و نیرومندترین ابزارهای حزب برای کار حزبی مؤثر هم‌اکنون و همینجا هستند. وقتی که SPD در انتخابات ۱۹۰۷ در برابر ائتلاف ناسیونال لیبرال‌ها و محافظه‌کاران که مقصود از آن کاهش تعداد نمایندگان سوسیالیست بود شکست سختی خورد، کائوتسکی و رهبری حزب احساس کردند که خوشبینی غایت‌شناسانهٔ آنها دربارهٔ رشد خطّی سوسیال دموکراسی سخت به خطر افتاده است؛ برای جبران مافات آنها به جنبه‌های ابزاری انتخابات توجه بیشتری نشان دادند و بدین ترتیب ناخودآگاه روی به یک جنبهٔ مهم فعالیّت سیاسی عملی تجدید نظرطلبان آوردند. حال مسئلهٔ دموکراسی در صدر مسائل قرار گرفته بود. در مسائل انتخاباتی، تجدید نظرطلبان و میانه‌روها از آن به بعد در برابر رادیکال‌ها دست به دست هم دادند، رادیکال‌هایی که همچنان بر کارکرد صرفاً ایدئولوژیکی انتخابات تأکید می‌کردند و به دلمشغولی روزافزون حزب به انتخابات اعتراض داشتند، چون انتخابات را «عدم بلوغ پارلمانی» می‌دانستند.

در یک حوزهٔ حیاتیِ فعالیّت، این نظرِ تجدید نظرطلبان که پراکسیس و عمل بر نظریّه برتری دارد رسماً پیروز شده بود. این امر پیامدهای ثانوی مهمّی داشت. دلمشغولی روزافزون SPD به انتخابات پس از ۱۹۰۷، موقعیّت ممتازی به نمایندگان سوسیال دموکرات در درون حزب بخشید. مجمع حزب در رایشستاگ بدل به قدرتمندترین گروه سازمان یافته در درون رهبری حزب شد؛ وقتی که جنگ جهانی اوّل درگرفت، این گروه بسرعت و به شکلی مؤثر زمام امور حزب را در دست گرفت. این تغییر در ایدئولوژی راکائوتسکی به نحوی معنادار توجیه نظری کرد، که این در واقع نخستین همگرایی عمدهٔ میانهٔ اورتودوکس و تجدید نظرطلبان بود.

بدین ترتیب طرفداری تجدید نظرطلبان از فعالیّت سیاسی عملی حزب بر کناره‌جویی‌طلبی اورتودوکس‌ها فائق آمد. در یک حزب توده‌ای، فلسفهٔ اجتماعیِ نقد فقط می‌تواند در کنار نظریّهٔ بسیار دترمینیستی فروپاشی ناگزیر اجتماعی به نحوی معنادار نهادی شود. با تمام این احوال، فشار فعالیّت عملی سیاسی عملاً بسیار نیرومند بود؛ درنتیجه، ایدئولوژی با درد و رنج و خیلی کُند شروع به تطبیق

دادن خودش با پراکسیس و عمل کرد. با شوک خردکننده‌ای که جنگ جهانی اوّل وارد آورد، باقیماندهٔ سدهای نظری به نحوی جبران‌ناپذیر ترک برداشتند؛ از آن پس SPD دیگر رسماً و علناً حزبی اصلاح‌طلب شد که خود را حل شده در جامعه می‌دانست و اکثر اوقاتش و انرژی‌اش را صرف این می‌کرد که جامعه را قانع سازد که حزب هم بخشی از آن است. پس از جنگ، دیگر کائوتسکی در حزب محلّی از اعراب نداشت. زیرا حزب در جریان تبدیل شدن به حزبی اصلاح‌طلب، دیگر نمی‌توانست تجدیدنظرطلب باشد؛ دیگر اورتودوکسیِ مارکسیستی وجود نداشت که از آن دفاع شود یا مورد تجدیدنظر قرار گیرد. از نظر فلسفی و ایدئولوژیکی، تجدیدنظرطلبی برنشتاین پیام‌آور اورتودوکسیِ آینده با همهٔ التقاطش، مشکلات هویّتی‌اش، نفی گذشتهٔ انقلابی حزب، و فراتر از همه پایبندی‌اش به معیارهای ابزاریِ پراکسیس و عمل بی‌مهار بود. با این همه، برنشتاین پیامبر نبود. خوشبینی اجتماعی او در عمل ناموجّه از کار درآمد، و ایدئالیسم و تأکید اخلاقی‌اش بی‌مورد و بی‌مناسبت. آنچه در نظریّات او دقیق از کار درآمد انتقاد تلویحی او از کناره‌جویی‌طلبی و تأکیدش بر فشارهای فعالیّت عملی سیاسی بود، اگرچه اینها مسائل اصلی یا بارز مورد علاقهٔ او نبودند. تجدیدنظرطلبی در ارزیابی نهایی مبارزه‌ای برای اورتودوکسی بود نه برای رواداری؛ آنچه حال و هوای بحث و جدل تجدیدنظرطلبانه را معین می‌کرد جدال آن برای جایگزین کردن یک ایدئولوژی بدیل در تقابل با ایدئولوژی موجود بود. قصد و نیّت برنشتاین هرچه بود، واکنش رسمی به آن، آن را بدل به بحث و جدلی بنیادین در مورد یک ایدئولوژی صحیح کرد. SPD پس از جنگ یقیناً برنشتاین را پیامبر ایدئولوژیک خودش نمی‌دانست؛ او در مقام سخنگوی تجدیدنظرطلبی هم دیگر محلّی از اعراب نداشت، اگرچه تا ۱۹۳۲ زنده بود و همچنان می‌نوشت.

به هر صورت نوعی طرفداری از فعالیّت سیاسیِ عملی در برابر کناره‌جویی‌طلبیِ دترمینیستی حزب تکوین پیدا کرد. رادیکال‌های چپ هم طرفدار رویارویی با جامعه بودند، اما رویارویی‌ای از نوع انقلابی. برای عدّه‌ای انقلاب ۱۹۰۵ روسیه الگو شد؛ دیگرانی دترمینیسم کائوتسکی را ضد سنّت فعالیّت سیاسی عملی می‌دانستند و معتقد بودند این دترمینیسم دگرگونی مؤثر جامعه را تعلیق به محال

می‌کند. بنابراین، این رادیکال‌ها به همان حمایت دربست اولیّهٔ خود از موضع ضد تجدید نظرطلبانهٔ حزب بازگشتند چون حالا دیگر تجدید نظرطلبی را نه انقلابی که محافظه‌کارانه می‌دانستند.

کائوتسکی موضع رسمی حزب و موضع شخص خودش را در تقابل با دو نوع بی‌صبری معرفی می‌کرد: بی‌صبری اصلاح‌طلبانه که مشخصه‌اش عمل کردن هم‌اکنون و همینجا **در دل** جامعه بود؛ و بی‌صبری انقلابی که می‌خواست هم‌اکنون و همینجا **علیه** جامعه وارد عمل شود. نظریّهٔ فروپاشی او، که مبتنی بر تحلیل «آمادگی» شرایط عینی بود (تحلیلی که پایهٔ دترمینیسمش بود) بعد برای نقد انقلاب بلشویکی و نارس بودن آن به کار گرفته شد. اما کائوتسکی درست این نکته را درک نکرده بود که به یک معنا تجدید نظرطلبان و رادیکال‌ها در اعتقاد به فعالیّت سیاسی عملی مشترکند و این اعتقاد درست برخلاف سیاست صبر و انتظار حزب بود. و زمانی که در نتیجهٔ شکست انتخاباتی به نظر رسید که این سیاست در خطر منجر شدن به واپسگرایی است، اعتقاد به فعالیّت سیاسی عملی (و از این رو تجدید نظرطلبانه) به صورت ستون نگهدارندهٔ نظریّهٔ فروپاشی اجتماعی درآمد، نه آنکه تقویت‌کنندهٔ ایدئولوژی تجدید نظرطلبانه باشد. خطرات ذاتی نهفته در این اعتقاد را بعدها کمونیست‌ها فهمیدند که گرچه همیشه طرفدار مشارکت در انتخابات بودند، اما مراقب هم بودند که اهمیّت ایدئولوژیکی آن را حتماً کاهش دهند و موقعیّت و قدرت نمایندگان انتخاب شده را از طریق کنترل سفت و سخت از سوی رهبری حزب محدود کنند.

III. عمومیّت یافتن تجدید نظرطلبی

تاریخ تجدید نظرطلبی از زمان آغاز بحث و جدل اولیّهٔ تجدید نظرطلبانه به همان طول و تفصیل خودِ جنبش کمونیستی است. با این همه، نادیده گرفتن رشد و بسط بعدی تجدید نظرطلبی به معنای برخورد انتزاعی و مجرّد تاریخی با آن بحث و جدل اولیّه است. معنایی که تجدید نظرطلبی به خود گرفته است بیشتر حاصل تأکیدات بعدی است تا ربط و مربوطیّت همزمان آن. پس باید اشارهٔ مختصری به تاریخچهٔ بعدی این مفهوم بکنیم.

در همان زمانی که در آلمان بر اهمیّت مسئلهٔ تجدید نظرطلبی تأکید می‌شد، این تأکید، سوسیالیست‌ها را در همه جا از مسئله‌ای مشابه در کشور خودشان بیشتر آگاه می‌کرد. مهمترین پیامد این مسئله این بود که تجدید نظرطلبی بدل به ضد سیستم اصلی اندیشه‌های رسمی بین‌الملل دوم شد. علاوه بر این، تقریباً هر کوششی برای تطبیق دادن این اندیشه‌ها با وضع جامعهٔ موجود نوعی تجدید نظرطلبی خوانده و تلقّی می‌شد. این امر هر حزبی را به احزاب دیگر بیشتر نزدیک می‌کرد و به فرایند ساده‌سازی ایدئولوژیکی کمک فراوان می‌رساند.

نظریّه‌پردازان مارکسیستِ معتقد در بین‌الملل دوم بر نیاز به شفافیّت فلسفی تأکید می‌کردند و از نظریّه در برابر پراکسیس و عمل بدون تفکّر ولی در عین حال همچنان ایدئولوژیکی دفاع می‌کردند. پلخانوف آلمانی‌ها را تشویق و ترغیب می‌کرد که فلسفه را جدّی بگیرند و با قوّت و قدرت فلسفی لازم تجدید نظرطلبی را محکوم کنند. او کائوتسکی و رهبری SPD را به خاطر دست‌کم گرفتن اهمیّت مسئله سرزنش می‌کرد. احزاب سوسیالیست فرانسوی، در بستر سیاسی مستقیم‌تری، از بحث و جدل‌های تجدید نظرطلبانه در آلمان به عنوان سلاح مؤثری علیه عناصر جمهوریخواهانه یا دموکراتیکیِ رادیکالی که مشخصهٔ رهبری ژورس بود بهره می‌گرفتند. ضدیّت با تجدید نظرطلبی مشخصهٔ مارکسیسم درست و صحیح شده بود، و مابین «راست» و «چپ» سنّتی، که نمایندگانش کمونارهای قدیمی بودند، طنینی از موضع میانهٔ آلمانی تحت رهبری ژول گِدی برخاست که عمدتاً کناره‌جویانه بود. در ۱۹۰۴ سرانجام فشار آلمانی‌ها نتیجه داد و به این خواستهٔ خود رسیدند که کنگرهٔ بین‌الملل در آمستردام گرایش‌های تجدید نظرطلبانه در جنبش فرانسوی را محکوم کند؛ اعلامیّه‌ای صادر شد که عین اعلامیهٔ آلمانی‌ها در محکوم کردن تجدید نظرطلبان خودشان بود، و بدین ترتیب حزب فرانسوی هم مجبور شد دست‌کم در عالم نظر خط سوسیالیستی محکمتری را بپذیرد و پی بگیرد. این امر، نوعی راه‌حل آلمانیِ ویژهٔ مسئله‌ای آلمانی را به خاک فرانسه انتقال داد، راه‌حلّی برای مسئله‌ای که عملاً حل نشده بود. در فرانسه، برخلاف آلمان، مبارزه برای دموکراسی با توفیق‌های چشمگیری قرین شده بود؛ مسئله در فرانسه دفاع از دموکراسی در برابر ارتجاع از یک سو، و تدارک راهکاری برای انتقال از دموکراسی به سوسیالیسم از

طریق مسالمت‌آمیز یا انقلابی از سوی دیگر بود. بنابراین، راه‌های پیش‌رو بسیار پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر بودند، حال آن‌که راه‌حل آلمانی صرفاً موجب به محاق رفتن این مسائل می‌شد، چون فقط وضعیت پیشادموکراتیکی را در نظر می‌گرفت که در آن، مثل آلمان، دموکراسی فقط می‌توانست از طریق سوسیالیسم حاصل شود.

در جاهای دیگری که خود رهبری بیشتر طالب اصلاحات و رفرمیسم بود ــ مثل بلژیک و اتریش ــ تجربهٔ آلمانی کمک کرد که این احزاب جزو احزاب سوسیالیست رده‌بندی شوند و در عین حال مخالفان داخلی بتوانند مخالفت و نارضایتی خود از رهبری حزب را تحت عنوان تجدیدنظرطلب بودن این رهبری بیان کنند. اگرچه ساده‌نگرانه است اگر بگوییم که جنبش سوسیالیستی بین‌المللی به دو دستهٔ تجدیدنظرطلبان و مارکسیست‌های اورتودوکس تقسیم شده بود، اما به هر صورت بحث و جدل تجدیدنظرطلبانه در آلمان لزوم ارزیابی خودنگرانه‌ای در همهٔ احزاب سوسیالیست را علنی و عاجل کرد. در احزاب اروپای شرقی، نظیر روسیه و لهستان، که رهبریشان عمدتاً در تبعید بود، نمونهٔ آلمان قطعاً موجب شکافی اساسی میان تجدیدنظرطلبان و انقلابیونِ خودخوانده شد. اما در این احزاب وضعیّت از بنیاد با وضعیّت آلمان متفاوت بود، و واژهٔ «تجدیدنظرطلبان» به عنوان برچسبی ناسزاآلود و سلاحی ایدئولوژیکی علیه مخالفان حزب به‌کار گرفته می‌شد و نه آن‌که منعکس‌کنندهٔ همان بحث‌ها و وضعیّت موجود در آلمان باشد. در روسیه و لهستان، مسئلهٔ درگیر مسائل اجتماع شدن تقریباً پیش نیامد؛ بسیاری از آنهایی که تجدیدنظرطلب خوانده می‌شدند درست به‌اندازهٔ طردکنندگانشان انقلابی و طالب انقلاب بودند. بنابراین، تجدیدنظرطلبی صرفاً مترادف هرگونه انحراف از اورتودوکسی‌ای فرضی شد که ریشه در اندیشه‌های خود مارکس داشت.

این در واقع پیشاپیش از نحوهٔ استفادهٔ کمونیستی از این واژه در دوره‌های بعدی خبر می‌داد. تعریف اورتودوکسی پس از ۱۹۱۷ بسیار تنگ‌تر و باریک‌تر از آنی شد که از زمان بین‌الملل دوم مرسوم بود. تعریف اورتودوکسی در دوران بین‌الملل دوم، جز در مسائل بنیادین، بسیارگل و گشادتر بود و به سیاست‌ها و اندیشه‌های متفاوت و گوناگونی راه می‌داد. برای همین، پس از ۱۹۱۷، تجدیدنظرطلبی انگ و وسیله‌ای عمده برای شناسایی و محکوم‌کردن مخالفان شد ــ یعنی آنهایی که اورتودوکسیِ

جاری را به زیر سؤال می‌بردند. چون اورتودوکسیِ جاری دائماً و به نحوی اساسی تغییر پیدا می‌کرد، تجدید نظرطلبی انگی شد نه تنها برای محکوم کردن جناح راستی

کردن مواضع جناح چپ افراطی؛ در دوران حاکمیّت استالین، راست و چپ به یکسان به عنوان تجدید نظرطلب محکوم می‌شدند، چون اورتودوکسیِ استالینی، هر خط مشی‌ای که پیش می‌گرفت، همیشه فقط خود را چپ می‌خواند. البتّه در این فرایند، تجدید نظرطلبی بکلّی معنایش را از دست داد؛ هر کوششی برای مشخص کردن نوعی پیوستگی اندیشه میان آنهایی که انگ تجدید نظرطلبی می‌خوردند کاری محال شد. اما در گل و گشادترین معنایش، همیشه بر ناسازگاری تجدید نظرطلبی و مارکسیسم تأکید می‌شد. «یا تجدید نظرطلبی را محو خواهیم کرد یا تجدید نظرطلبی ما را از میان می‌برد» (***ماسکووا***، ۱۹۵۸). مفسران شوروی از نظر فلسفی انواع و اقسام طبقه‌بندی‌های متناقض و بی‌ربط را در مورد تجدید نظرطلبی به کار می‌گرفتند؛ مثلاً می‌گفتند تجدید نظرطلبی ادغام ایدئولوژی لیبرالی در مارکسیسم یا ادغام ایدئالیسم ذهنی در آن، یا طرفداریِ افراطی از فعالیّت عملی سیاسی است، و بسته به موقعیّت از هرکدام از این توضیحات من‌درآوردی استفاده می‌کردند. تعریف جاری تجدید نظرطلبی، نشأت گرفته از بازگشودن سر بحث‌های فلسفی اساسی در اروپای شرقی و کاربرد پروبلماتیک جوامع سوسیالیستی مابعد انقلابی، بر تأکید بیش از اندازه بر مارکس اولیّه انگشت می‌گذارد ـ یعنی دقیقاً همان متنهایی که منتقدانِ مارکسیست مارکسیسم مکانیکی و دگماتیک استالینیستی برمی‌گزینند. «تجدید نظرطلبان به نوشته‌های اولیّهٔ مارکس روی آورده‌اند، و از آنها احکام ماقبل مارکسیستی‌ای را گزینش می‌کنند که وام‌گرفته از مکاتب فلسفی آلمانی است که صرفاً یکی از منابع مارکسیسم بوده است». (***دائرة‌المعارف فلسفی شوروی***، I، ۴۱۵). تجدید نظرطلبان معاصر در آلمان میراث‌بر مستقیم اجداد تاریخیشان هستند، زیرا در واقع آنها از همان «بار و بنهٔ نظری» پیشینیانشان استفاده می‌کنند و فقط برخی دگم‌های آنان را تغییر داده‌اند و از تعبیرات و عبارات تازه‌ای استفاده می‌کنند (پولیانسکی).

برای همین، تجدید نظرطلبی امروز هم شامل امر سادهٔ انحراف از اورتودوکسی

در جنبش انقلابی مارکسیستی و هم شامل بازتاب عملی آن موضع تجدید نظرطلبانهٔ اولیّه است. از آنجایی که تقریباً همهٔ احزاب سوسیال دموکرات مدّت‌هاست هرگونه ادّعایی نسبت به اورتودوکسیِ انقلابیِ مارکسیستی را کنار گذاشته‌اند، دیگر به‌کار گرفتن برچسب تجدید نظرطلبی در موردشان بی‌مورد است؛ اما به هر حال آنچه تداوم یافته است تلقی از تجدید نظرطلبی همچون ایدئولوژی‌ای بورژوایی در درون اردوگاه سوسیالیستی است. البتّه پدیدهٔ تجدید نظرطلبی در جنبش‌های کمونیستی امروزه مثال‌های فراوان دارد. روشنفکران مارکسیست چه در غرب و چه در شرق در نقدهای مارکسیستی خود این برچسب را در مورد جوامع سوسیالیستی موجود به کار می‌برند؛ علاوه بر آن برخی رژیم‌ها و جنبش‌های ملّی نظیر اتحادیهٔ کمونیستی یوگوسلاوی از ۱۹۴۸ و چکوسلواکی تحت رهبری دوبچک در ۱۹۶۸ همین برچسب را خورده‌اند. تبدیل مارکسیسم انقلابی به مبارزهٔ مسلحانهٔ گروه‌های کوچک انقلابی در امریکای لاتین هم گهگاه نوعی از تجدید نظرطلبی دانسته می‌شود. وقتی که تعریف تنگ و تُرُش اورتودوکسی با محوریّت مسکو جای به برداشت‌ها و نگرش‌های پلورالیستی به سوسیالیسم داد و رهبریِ احزاب کمونیست مختلف در شرق و غرب به استقلال و خودمختاری بیشتری دست یافتند، تعریف اورتودوکسی هم لزوماً گَل و گشادتر شد. با این همه، هنوز هم هرگاه حزبی از روایت‌های پذیرفته شدهٔ پراکسیس مارکسیستی تخطّی کند بلافاصله همگان به تجدید نظرطلبی محکومش می‌کنند.

در این زمینه مهمتر از همه استفاده از این مفهوم در مبارزهٔ میان اتحاد شوروی و چین برای در اختیار داشتن تعریف مسلّط از مارکسیسم بوده است. اگرچه ریشه‌های این مبارزه ربطی به مسئلهٔ تجدید نظرطلبی از وجه تاریخی یا از وجه معاصر ندارد، اما به هر صورت همین واقعیّت که در این مبارزه پای شناخت‌شناسی مارکسیستی و مسائل بنیادین آن به میان کشیده شده است کاربرد تجدید نظرطلبی در برابر مارکسیسم به عنوان دو شق متقابل را اجتناب‌ناپذیر کرده است. چینی‌ها اتحاد شوروی و سیاست همزیستی مسالمت‌آمیز آن را تجدید نظرطلبی مُدرن می‌خوانند و آن را کاربُرد بین‌المللیِ سیاست دخالت در اجتماع برنشتاین می‌دانند، اما در واقع آنان بدین ترتیب پیوندی میان حال و گذشته به وجود می‌آورند که لازمه‌اش توجه

بیش از حد به شباهت‌های جزئی تاریخی است. شوروی‌ها متقابلاً چینی‌ها را به دگماتیسم متهم می‌کنند و تأکید می‌کنند که باید تحلیل و پراکسیس مارکسیستی را در مورد شرایط حال حاضر به کار گرفت و نه آن‌که کورکورانه آن نگرش‌های انقلابی قدیمی را برای همیشه و همهٔ زمان‌ها پذیرفت. این نوع سخن گفتن یادآور پاسخ‌های تجدید نظرطلبان به منتقدان اورتودوکسشان در پایان قرن نوزدهم است.

بنابراین، نوعی تداوم اساسی در تاریخ مارکسیسم هست که نشان می‌دهد تا وقتی که اورتودوکسی باشد، تجدید نظرطلبی هم خواهد بود، و تا وقتی که انزواطلبیِ انقلابی باشد، فشار برای فعالیّت اجتماعی و پراکسیس مؤثر هم وجود خواهد داشت تا نتایج ملموس فوری کسب شود. بنابراین، بحث تجدیدنظرطلبی تبدیل به یک مثال تاریخی عینی از مسئلهٔ همیشگی و ذاتی جنبش‌های انقلابیِ نهادی شده است. این تداوم مسئله از مسائل خاصی که برنشتاین مطرح کرد فراتر می‌رود. بنیان این مسئله در مشکلات پراکسیس است و نه صرفاً در بحث و جدل دربارهٔ نظریّه.

منابع

The literature which deals with, or touches on, revisionism in one form or another is immense, and this bibliography is therefore highly selective.

Bernstein's most important contribution to revisionism is contained in *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Stuttgart, 1899; republished in a much enlarged edition, 1920), and in the version in book form of his *Neue Zeit* articles published between 1896 and 1898: *Zur Geschichte und Theorie der Sozialismus* (Berlin, 1901). A brief and more popular version of his views is given in *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus moglich?* (Berlin, 1901). For his retrospective apologia and selfpresentation see *Entwicklungsgang eines Sozialisten* in F. Meiner, *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Vol. I (Leipzig, 1924). Discussions of the intellectual and political development of Bernstein,

and his impact on the history of socialism are Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism* (New York, 1952), which includes extracts in English from Bernstein's own writing, and, more recently and comprehensively, Pierre Angel, *Eduard Bernstein et l'évolution du socialisme allemand* (Paris, 1961). This book, originally a thesis, contains a very useful bibliography of Bernstein's work, as well as of important revisionist, centrist, and radical tests. For revisionism generally see "The Roots of Revisionism," *Journal of Modern History*, **11** (1939). A discussion of the structural relationship between revisionist ideas and party praxis is J. P. Nettl, "The German Social-Democratic Party 1890–1914 as a Political Model," *Past and Present*, **30** (April 1965), 65–95. Extended historical treatment of the political problem during and after the revisionist controversy can be found in Carl E. Schorske's *German Social Democracy 1905–1917* (Cambridge, Mass., 1955); more recently in Gerhard A. Ritter, *Die Arbeiterbewegung im Wilhelminischen Reich* (Berlin, 1959). The earlier, introductory period is well treated in two recent books: Roger Morgan, *The German Social Democrats and the First International 1864–1872* (Cambridge, 1965) for the first years, and Vernon L. Lidtke, *The Outlawed Party: Social Democracy in Germany 1878–1890* (Princeton, 1967) for the second, more radical phase. Both these monographs are primarily political histories. For a more sociological approach, see Gunther Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany* (Totowa, N.J., 1965). The intellectual problems of revisionism in the context of Marxism and the German philosophical tradition are discussed by George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study* (London, 1961). A recent Soviet analysis emphasizing the philosophical aspects of revisionism is B.A.Chagin, *Iz istorii bor'by protiv filosofskogo revisionisma v germanskoi sotsialdemokratii* (Moscow and Leningrad, 1961). This is of course a modern version of the basic Bolshevik text on revisionism: Lenin's "Imperialism, the Highest Stage of Capitalism" (1917), in *Collected Works* (Moscow, 1960–), Vol. XXII.

As far as the other theoretical protagonists in the revisionist debate are

concerned, see, for Kautsky, Erich Matthias, "Kautsky und der Kautskyanismus," *Marxismus studien*, Second Series (Tübingen, 1957), 151–97; Ernesto Regioneri, "All'origine del marxismo nella II internazionale," *Critica Marxista*, **5/6** (1965), 1–127. Kautsky's own major statement on Bernstein is Karl Kautsky, *Bernstein und das sozialdemokratische Programm* (Stuttgart, 1899). For Rosa Luxemburg see J. P. Nettl, *Rosa Luxemburg* (London, 1966); her major polemic with Bernstein, and the most thorough critique of revisionism is *Sozialreform oder Revolution?* in Ossip K. Flechtheim, ed., *Politische Schriften* (Frankfurt, 1966). For Parvus see Z.A.B. Zeman and W.B.Scharlau, *The Merchant of Revolution* (London and New York, 1965).

An attempt to capture the contemporary universality of revisionism, and to relate it to its origins, is made in a collection of rather summary pieces edited by Leopold Labedz, *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas* (London, 1962). This can be compared to a collective Soviet compendium on the same theme: *Kritika ekonomicheskikh teorii predshestvennikov sovremennogo revizionizma* (Moscow, 1960).

Finally, anyone interested in contrasting the subtleties of Marx's own system of ideas with both the intellectual and applied vulgarizations which resulted in the "orthodox" Marxism of the turn of the century, should refer to Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge and New York, 1968).

نمایهٔ اعلام

آیسخولوس (Aeschylus)؛ ۵۲۵ ــ ۴۵۶ ق م؛ درام‌نویس یونانی.

ائوهمروس (Euhemerus)؛ اسطوره‌نگار یونانی اواخر قرن ۴ ق م.

ابراهیم (Abraham)؛ پیامبر و پدر قوم یهود.

اپیکتتوس (Epictetus)؛ ح ۱۰۰ ق م؛ فیلسوف رواقی رومی.

اپیکور (Epicurus)؛ ۳۴۱ ــ ۲۷۰ ق م؛ فیلسوف یونانی.

ادامز، جان (Adams, John)؛ ۱۷۳۵ ــ ۱۸۲۶؛ دومین رئیس‌جمهور ایالات متحده.

ادامز، جان کوئینسی (Adams, John Quincy)؛ ۱۷۶۷ ــ ۱۸۴۸؛ ششمین رئیس‌جمهور ایالات متحده.

ادامز، سمیوئل (Adams, Samuel)؛ ۱۷۲۲ ــ ۱۸۰۳؛ رجل معروف و میهن‌پرست انقلابی امریکایی.

اراسموس (Erasmus)؛ ۱۴۶۶؟ ــ ۱۵۳۶؛ فیلسوف مدرسی هلندی.

ارسطو (Aristotle)؛ ۳۸۴ ــ ۳۲۲ (یا ۳۲۱) ق م؛ فیلسوف یونانی.

اسپنسر، هربرت (Spencer, Herbert)؛ ۱۸۲۰ ــ ۱۹۰۳؛ فیلسوف انگلیسی.

اسپینوزا، باروخ (Spinoza, Baruch)؛ ۱۶۳۲ ــ ۱۶۷۷؛ فیلسوف هلندی.

استال، فریدریش یوت (Stahl, Friedrich J.)؛ ۱۸۰۲ ــ ۱۸۶۱؛ حقوق‌دان، فیلسوف و سیاستمدار آلمانی.

استال، مادام دو (Staël, Madame de)؛ ۱۷۶۶ ــ ۱۸۱۷؛ نویسنده فرانسوی.

استالین، ژوزف (Stalin, Joseph)؛ ۱۸۷۹ ــ ۱۹۵۳؛ سیاستمدار و رهبر حزب کمونیست روسیه.

استانکوویچ، ن. و. (Stankević, N. V.)؛ ۱۸۱۳ ــ ۱۸۴۰؛ ناسیونالیست صرب.

استملر، رودولف (Stammler, Rudolf)؛ ۱۸۵۶ ــ ۱۹۳۸؛ فیلسوف و حقوق‌دان آلمانی.

استندال (Stendhal)؛ ۱۷۸۳ ــ ۱۸۴۲؛ نویسنده فرانسوی.

استویانوویچ، اسوتوزار (Stojanović, Svetozar)؛ ۱۹۳۱ ــ ؛ فیلسوف صرب، از بنیانگذاران مکتب پراکسیس.

استیرنر، ماکس (Stirner, Max)؛ ۱۸۰۶ ــ ۱۸۵۶؛ فیلسوف آلمانی.

اسکندر کبیر (Alexander the Great)؛ ۳۵۶ ــ ۳۲۳ ق م؛ پادشاه مقدونیه.

اسکینر، بروس فردریک (Skinner, Burrhus Frederic)؛ ۱۹۰۶ ــ ۱۹۹۰؛ روانشناس امریکایی.

اسمیت، آدام (Smith, Adam)؛ ۱۷۲۳ ــ ۱۷۹۰؛ اقتصاددان اسکاتلندی.

اسمیت، ویلیام (Smith, William)؛ (۱۷۲۷ ــ ۱۸۰۳)؛ سیاستمدار اسکاتلندی-امریکایی.

بابوف، فرانسوا گراکوس (Babeuf, François Gracchus)؛ ۱۷۶۰ ـ ۱۷۹۷؛ روزنامه‌نگار و انقلابی فرانسوی.

باتلر، سمیوئل (Butler, Samuel)؛ ۱۸۳۵ ـ ۱۹۰۲؛ هجونویس انگلیسی.

بادر، فرانتس فون (Bauder, Franz von)؛ ۱۷۶۵ ـ ۱۸۴۱؛ نویسنده، فیلسوف وعالم الاهیات آلمانی.

باربراک، ژان (Barbeyrac, Jean)؛ ۱۶۷۴ ـ ۱۷۴۴؛ حقوقدان فرانسوی.

بارتولوس ساسّوفراتویی (Bartolus of Sassoferrato)؛ ۱۳۱۳ ـ ۱۳۵۷؛ حقوقدان ایتالیایی.

بارس، موریس (Barrés, Maurice)؛ ۱۸۶۲ ـ ۱۹۲۳؛ نویسنده و سیاستمدار فرانسوی.

بارون د/اولباک (پل آنری دیتریش) (Paul Henri Dittrich)؛ ۱۷۲۳ ـ ۱۷۸۹؛ نویسنده و فیلسوف فرانسوی.

بازار، سنت آرمان (Bazard, Saint Armand)؛ ۱۷۹۱ ـ ۱۸۳۲؛ سوسیالیست فرانسوی.

باکونین، میخائیل (Bakunin, Michael)؛ ۱۸۱۴ ـ ۱۸۷۶؛ سوسیالیست انقلابی روسی، بنیان‌گذار آنارشیسم.

بال، جان (Ball, John)؛ ؟ ـ ۱۳۸۱؛ کشیش انگلیسی.

باوئر، برونو (Bauer, Bruno)؛ ۱۸۰۹ ـ ۱۸۸۲؛ فیلسوف، عالم الاهیات و تاریخ‌نگار آلمانی.

بایرون، جورج (Byron, George)؛ ۱۷۸۸ ـ ۱۸۲۴؛ شاعر و درام‌نویس انگلیسی.

ببل، آوگوست (Bebel, August)؛ ۱۸۴۰ ـ ۱۹۱۳؛ نویسنده و رهبر سوسیال دموکرات آلمانی.

ببیت، ایروینگ (Babbitt, Irving)؛ ۱۸۶۵ ـ ۱۹۳۳؛ دانشمند و آموزگار امریکایی.

براودر، ارل (Browder, Earl)؛ ۱۸۹۱ ـ ۱۹۷۳؛ سیاستمدار کمونیست امریکایی.

برایس، لرد جیمز (Bryce, Lord James)؛ ۱۸۳۸ ـ ۱۹۲۲؛ حقوقدان، مورخ، و سیاستمدار بریتانیایی.

برتن، رابرت (Burton, Robert)؛ ۱۵۷۷ ـ ۱۶۴۰؛ نویسنده و روحانی انگلیسی.

برد، چارلز (Beard, Charles)؛ ۱۸۷۴ ـ ۱۹۴۸؛ تاریخ‌نگار و آموزگار امریکایی.

برژنف، لئونید (Brezhnev, Leonid)؛ ۱۹۰۶ ـ ۱۹۸۲؛ سیاستمدار روسی، رئیس اتحاد جماهیر شوروی از ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۴.

برژینسکی، ز. ک. (Brzezinski, Z.K.)؛ ۱۹۲۸ ـ ؛ سیاستمدار لهستانی ـ امریکایی.

برشت، آرنولد (Brecht, Arnold)؛ ۱۸۸۴ ـ ۱۹۷۷؛ دانشور آلمانی‌الاصل علوم سیاسی؛ مدرس دانشگاه‌های امریکا.

برشت، برتولت (Brecht, Bertolt)؛ ۱۸۹۸ ـ ۱۹۵۶؛ شاعر و نمایشنامه‌نویس آلمانی.

برک، ادموند (Burke, Edmond)؛ ۱۷۲۹ ـ ۱۷۹۷؛ سیاستمدار و نویسنده سیاسی انگلیسی.

برکتون، هنری (Bracton, Henry)؛ ؟ ـ ح ۱۲۶۸؛ قاضی انگلیسی.
برنان، ویلیام جوزف (Brennan, William Joseph)؛ ۱۹۰۶ ـ ؛ قاضی امریکایی.
برنتانو، کلمنس (Brentano, Clemens)؛ ۱۷۷۸ ـ ۱۸۴۲؛ شاعر آلمانی.
برنشتاین، ادوارد (Bernstein, Eduard)؛ ۱۸۵۰ ـ ۱۹۳۲؛ نویسنده و سیاستمدار سوسیال دموکرات آلمانی.
برونی، لئوناردو (Bruni, Leonardo)؛ ۱۳۶۹ ـ ۱۴۴۴؛ اومانیست ایتالیایی.
بریا، لاورنتی (Beria, Lavrenti)؛ ۱۸۹۹ ـ ۱۹۵۳؛ از رهبران سیاسی روسیه شوروی.
بری، جان فرانسیس (Bray, John Francis)؛ ۱۸۰۹ ـ ۱۸۹۷؛ اقتصاددان بریتانیایی.
بریسو دو وارویل، ژان پیر (Brissot de Warville, Jean-Pierre)؛ ۱۷۵۴ ـ ۱۷۹۳؛ روزنامه‌نگار و رهبر انقلابی فرانسوی.
برینتون، کرین (Brinton, Crane)؛ ۱۸۹۸ ـ ۱۹۶۸ مورخ امریکایی.
بلامی، ادوارد (Bellamy, Edward)؛ ۱۸۵۰ ـ ۱۸۹۸؛ نویسنده امریکایی.
بلانکی، آدولف (Blanqui, Adolphe)؛ ۱۷۹۸ ـ ۱۸۵۴؛ اقتصاددان فرانسوی.
بلانکی، لوئی اوگوست (Blanqui, Louis Auguste)؛ ۱۸۰۵ ـ ۱۸۸۱؛ انقلابی سوسیالیست فرانسوی.
بلان، لوئی (Blanc, Louis)؛ ۱۸۱۱ ـ ۱۸۸۲؛ رهبر سوسیالیست فرانسوی.
بل، پیر (Bayle, Pierre)؛ ۱۶۴۷ ـ ۱۷۰۶؛ فیلسوف و منتقد فرانسوی.
بل، دنیل (Bell, Daniel)؛ ۱۹۱۹ ـ ؛ جامعه‌شناس و فیلسوف سیاسی امریکایی.
بلکستون، ویلیام (Blackstone, William)؛ ۱۷۲۳ ـ ۱۷۸۰؛ حقوق‌دان انگلیس.
بلکنپ، جرمی (Belknap, Jeremy)؛ ۱۷۴۴ ـ ۱۷۹۳؛ روحانی کنگرهٔ امریکا.
بلگاریگ، آنسلم (Bellegarrigue, Anselme)؛ ۱۸۲۰ ـ ؟؟؛ آنارشیست فرانسوی.
بلوک، الکساندر (Blok, Alexander)؛ ۱۸۸۰ ـ ۱۹۲۱؛ شاعر سمبولیست روسی.
بنتام، جرمی (Bentham, Jeremy)؛ ۱۷۴۸ ـ ۱۸۳۲؛ فیلسوف انگلیسی.
بواس، فرانتس (Boas, Franz)؛ ۱۸۵۸ ـ ۱۹۴۲؛ مردم‌شناس امریکایی آلمانی‌الاصل.
بوبر، مارتین (Buber, Martin)؛ ۱۸۷۸ ـ ۱۹۶۵؛ فیلسوف، نویسنده و عالم الاهیات یهودی اتریشی.
بوترو، جووانی (Botero, Giovanni)؛ ۱۵۴۰ ـ ۱۶۱۷؛ نویسنده و اقتصاددان سیاسی ایتالیایی.
بوخارین، نیکلای (Bukharin, Nikolai)؛ ۱۸۸۸ ـ ۱۹۳۸؛ از رهبران ۱۹۱۷ بولشویک که در دوران استالین اعدام شد.

بُودَن، ژان (Bodin, Jean)؛ ۱۵۳۰ ــ ۱۵۹۶؛ فیلسوف سیاسی و اجتماعی فرانسوی.
بودنهایمر، ادگار (Bodenheimer, Edgar)؛ ۱۹۰۸ ــ ۱۹۹۱؛ استاد حقوق دانشگاه‌های امریکا، آلمانی‌الاصل.
بورژوا، لئون (Bourgeois, Leon)؛ ۱۸۵۱ ــ ۱۹۲۵؛ از رجال فرانسه و فیلسوف اجتماعی.
بورکهارت، یاکوب (Burckhardt, Jacob)؛ ۱۸۱۸ ــ ۱۸۹۷؛ مورخ سویسی.
بوزانکه، برنار (Bosanquet, Bernard)؛ ۱۸۴۸ ــ ۱۹۲۳؛ فیلسوف هگلی انگلیسی.
بوسوئه، ژاک بنینی (Bossuet, Jacques Bénigne)؛ ۱۶۲۷ ــ ۱۷۰۴؛ واعظ و نویسنده فرانسوی.
بوشه، فیلیپ (Buchez, Philippe)؛ ۱۷۹۶ ــ ۱۸۶۶؛ نویسنده و سیاست‌پیشهٔ فرانسوی.
بوکّالینی، ترایانو (Boccalini, Traiano)؛ ۱۵۵۶ ــ ۱۶۱۳؛ طنزنویس ایتالیایی.
بولانژه، نیکولا (Boulanger, Nicolas)؛ ۱۷۲۲ ــ ۱۷۵۹؛ از اصحاب دائرةالمعارف.
بولگانین، نیکلای (Bulganin, Nikolai)؛ ۱۸۹۵ ــ ۱۹۷۵؛ از رهبران سیاسی روسیه شوروی.
بولن ویلیه، آنری دو (Boulainviliers, Herri de)؛ ۱۶۵۸ ــ ۱۷۲۲؛ مورخ فرانسوی.
بولینگبروک، هنری سنت جان (Bolingbroke, Henry St. John)؛ ۱۶۷۸ ــ ۱۷۵۱؛ خطیب و دولتمرد انگلیسی.
بولیوار، سیمون (Bolivar, Simón)؛ ۱۷۸۳ ــ ۱۸۳۰؛ سردار و سیاستمدار ونزوئلایی و قهرمان انقلاب امریکای جنوبی.
بوم ـ باورک، اویگن (Böhm-Bawerk, Eugen)؛ ۱۸۵۱ ــ ۱۹۱۴؛ اقتصاددان و رجل اتریشی.
بونال، ل. ژ. آ. دو (Bonald, L. G. A. de)؛ ۱۷۵۴ ــ ۱۸۴۰؛ فیلسوف فرانسوی.
بیسمارک، اوتو فون (Bismarck, Otto von)؛ ۱۸۱۵ ــ ۱۸۹۸؛ سیاستمدار و صدراعظم آلمانی.
بیکن، فرانسیس (Bacon, Francis)؛ ۱۵۶۱ ــ ۱۶۲۶؛ فیلسوف و نویسنده انگلیسی.
پاتو، سیمون تیسو دو (Patot, Simon Tyssot de)؛ ۱۶۵۵ ــ ۱۷۲۷؛ نویسندهٔ فرانسوی.
پارتو، ویلفردو (Pareto, Vilfredo)؛ ۱۸۴۸ ــ ۱۹۲۳؛ اقتصاددان و جامعه‌شناس ایتالیایی.
پارسونز، تالکوت (Parsons, Talcott)؛ ۱۹۰۲ ــ ۱۹۷۹؛ جامعه‌شناس امریکایی.
پارمنیدس (Parmenides)؛ ۵۱۴ ق م ــ ؟؛ فیلسوف یونانی.
پاروتا، پائولو (Paruta, Paolo)؛ ۱۵۴۰ ــ ۱۵۹۸؛ مورخ و دولتمرد ونیزی.
پاناماریوف، باریس (Ponomarev, Boris)؛ ۱۹۰۵ ــ ۱۹۹۵؛ ایدئولوژیست روسی.
پتروویچ، گایو (Petrović, Gajo)؛ ۱۹۲۷ ــ ۱۹۹۳؛ مارکسیست یوگوسلاو، از مؤسسان مکتب پراکسیس.

تامسکی، میخائیل (Tomsky, Mikhail)؛ ۱۸۸۰ ــ ۱۹۳۶؛ رهبر کمونیست روسی.
تامسون، ویلیام (Thompson, William)؛ ۱۷۸۵؟ ــ ۱۸۳۳؛ زمین‌دار و اقتصاددان سیاسی ایرلندی.
تاونی، آر. ایچ. (Tawney, R. H.)، ۱۸۸۰ ــ ۱۹۶۲؛ نویسنده، مورخ، و اقتصاددان انگلیسی.
تروتسکی، لئون (Trotsky, Leon)؛ ۱۸۷۹ ــ ۱۹۴۰؛ انقلابی روس.
ترون، ژ. ف. (Trosne, G. F. Le)؛ ۱۷۲۸ ــ ۱۷۸۰؛ اقتصاددان فرانسوی.
تن، ایپولیت (Taine, Hippolyte)؛ ۱۸۲۸ ــ ۱۸۹۳؛ فیلسوف و ناقد فرانسوی.
تورگو، آن روبر ژاک (Turgot, Anne Robert Jacques)؛ ۱۷۲۷ ــ ۱۷۸۱؛ رجل اقتصادی و سیاسی فرانسوی.
تورو، هنری دیوید (Thoreau, Henry David)؛ ۱۸۱۷ ــ ۱۸۶۲؛ شاعر و نویسنده امریکایی.
توکودیدس (Thucydides)؛ حـ ۴۶۰ ــ حـ ۴۰۰ ق م؛ مورخ یونانی.
توکویل، آلکسی دو (Tocqueville, Alexis de)؛ ۱۸۰۵ ــ ۱۸۵۹؛ نویسنده فرانسوی.
توینبی، آرنولد (Toynbee, Arnold)؛ ۱۸۵۲ ــ ۱۸۸۳؛ مورخ اقتصادی و اصلاح‌طلب انگلیسی.
تیبریوس گراگوس (Tiberius Gracchus)؛ ۱۶۳ ــ ۱۳۲ ق م؛ سیاستمدار رومی.
تیتو، یوسیپ بروز (Tito, Josip Broz)؛ ۱۸۹۲ ــ ۱۹۸۰؛ رهبر کمونیست یوگوسلاوی.
تیلیش، پل (Tillich, Paul)؛ ۱۸۸۶ ــ ۱۹۶۵؛ فیلسوف و عالم الاهیات پروتستان آلمانی.
تی‌یر، آدولف (Thiers, Adolphe)؛ ۱۷۹۷ ــ ۱۸۷۷؛ مورخ فرانسوی.
جان آوسالیسبری (John of Salisbury)؛ حـ ۱۱۱۵ ــ ۱۱۸۰؛ حکیم مدرس انگلیس.
جفرسون، تاماس (Jefferson, Thomas)؛ ۱۷۴۳ ــ ۱۸۲۶؛ سومین رئیس‌جمهور ایالات متحده و نویسندهٔ اعلامیهٔ استقلال.
جکسون، اندرو (Jackson, Andrew)؛ ۱۷۶۷ ــ ۱۸۴۵؛ هفتمین رئیس‌جمهور ایالات متحده.
جنتیله، جووانی (Gentile, Giovanni)؛ ۱۸۷۵ ــ ۱۹۴۴؛ فیلسوف ایتالیایی.
جنتیلی، آلبریکو (Gentili, Alberico)؛ ۱۵۵۲ ــ ۱۶۰۸؛ حقوق‌دان ایتالیایی‌الاصل انگلیسی.
جیلاس، میلوان (Djilas, Milovan)؛ ۱۹۱۱ ــ ۱۹۹۵؛ کمونیست ناراضی یوگوسلاو.
جیمز اول (James I)؛ ۱۵۶۶ ــ ۱۶۲۵؛ شاه انگلستان از ۱۶۰۳ تا ۱۶۲۵.
جیمز چهارم (James IV)؛ ۱۴۷۳ ــ ۱۵۱۳؛ شاه اسکاتلند از ۱۴۸۸ تا ۱۵۱۳.
جیمز دوم (James II)؛ ۱۶۳۳ ــ ۱۷۰۱؛ شاه انگلستان و اسکاتلند و ایرلند از ۱۶۸۵ تا ۱۶۸۸.
چارلز اول (Charles I)؛ ۱۶۰۰ ــ ۱۶۴۹؛ شاه انگلستان و اسکاتلند و ایرلند از ۱۶۲۵ تا ۱۶۴۹.

دیدرو، دنی (Diderot, Denis)؛ ۱۷۱۳ ــ ۱۷۸۴؛ دایرةالمعارف‌نویس، فیلسوف، نقاد هنر و ادیب فرانسوی.
دیزرئیلی، بنجامین (Disraeli, Benjamin)؛ ۱۸۰۴ ــ ۱۸۸۱؛ نخست‌وزیر انگلیس.
دی لئون، دنیل (De Leon, Daniel)؛ ۱۸۵۲ ــ ۱۹۱۴؛ سوسیالیست امریکایی.
دیوجانس کلبی («Diogenes «the Cynics)؛ ۴۱۲؟ ــ ۳۲۳ ق م؛ فیلسوف کلبی یونانی.
دیون، لئون (Dion, Léon)؛ ۱۹۲۳ ــ ۱۹۹۷؛ عالم اقتصاد سیاسی فرانسوی.
راش، بنجامین (Rush, Benjamin)؛ ۱۷۴۵؟ ــ ۱۸۱۳؛ پزشک و رهبر انقلابی امریکایی.
رانکه، لئوپولد فون (Ranke, Leopold von)؛ ۱۷۹۵ ــ ۱۸۸۶؛ تاریخ‌نویس آلمانی.
راواشول (Ravachol)؛ ۱۸۵۹ ــ ۱۸۹۲؛ آنارشیست فرانسوی.
رمزی، دیوید (Ramsay, David)؛ ۱۷۴۹ ــ ۱۸۱۵؛ مورخ و فیزیکدان امریکایی.
رنال، آبه گیوم (Raynal, Abbé Guillaume)؛ ۱۷۱۳ ــ ۱۷۹۶؛ مورخ و فیلسوف فرانسوی.
رنان، ارنست (Renan, Ernest)؛ ۱۸۲۳ ــ ۱۸۹۲؛ فیلسوف و تاریخ‌نگار فرانسوی.
رنر، کارل (Renner, Karl)؛ ۱۸۷۰ ــ ۱۹۵۰؛ رجل اتریشی.
روبسپیر، ماکسیمیلیان (Robespierre, Maximilien)؛ ۱۷۵۸ ــ ۱۷۹۴؛ انقلابی فرانسوی.
رودریگس، اولیسند (Rodrigues, Olinde)؛ ۱۷۹۵ ــ ۱۸۵۱؛ ریاضیدان و اصلاح‌طلب فرانسوی.
روزنکرانتس،کارل (Rosenkranz, Karl)؛ ۱۸۰۵ ــ ۱۸۷۹؛ فیلسوف هگلی آلمانی.
روزولت، فرانکلین (Roosevelt, Franklin)؛ ۱۸۸۲ ــ ۱۹۴۵؛ رئیس‌جمهور ایالات متحده.
روسو، ژان ژاک (Rousseau, Jean Jacques)؛ ۱۷۱۲ ــ ۱۷۷۸؛ فیلسوف و نویسنده فرانسوی.
روشر، ویلهلم (Roscher, Wilhelm)؛ ۱۸۱۷ ــ ۱۸۹۴؛ اقتصاددان آلمانی.
رولن، آلفرد (Roulin, Alfred)؛ دانشور معاصر فرانسوی، گردآورندهٔ مجموعهٔ آثار بنژامن کونستان.
رومولوس (Rumulus)؛ بانی شهر رم بر طبق افسانه‌های رومی (حـ ۷۵۳ ــ ۷۱۶ ق م).
رونتگن، ویلهلم کونراد (Roentgen, Wilhelm Conrad)؛ ۱۸۴۵ ــ ۱۹۲۳؛ فیزیکدان آلمانی، کاشف اشعهٔ ایکس.
ریچارد سوم (Richard III)؛ ۱۴۵۲ ــ ۱۴۸۵؛ شاه انگلستان از ۱۴۸۳ تا ۱۴۸۵.
ریشلیو (Richelieu)؛ ۱۵۸۵ ــ ۱۶۴۲؛ کشیش، سیاستمدار و بنیان‌گذار حکومت استبدادی فرانسه.
ریکاردو، دیوید (Ricardo, David)؛ ۱۷۷۲ ــ ۱۸۲۳؛ اقتصاددان انگلیسی.
ریکوف، الکسی (Rykov, Aleksei)؛ ۱۸۸۱ ــ ۱۹۳۸؛ سیاستمدار و دولتمرد روسیه شوروی.

سن ژوست (Saint-Just)؛ ۱۷۶۷ ـ ۱۷۹۴؛ انقلابی فرانسوی.
سن سیمون، لوئی دو (Saint-Simon, Louis de)؛ ۱۶۷۵ ـ ۱۷۵۵؛ تذکره‌نویس و درباری فرانسوی.
سنکا (Seneca)؛ ۵۴؟ ق م ـ ۳۹ بعد از میلاد؛ ادیب رومی.
سوارس، فرانسیسکو (Suárez, Francisco)؛ ۱۵۴۸ ـ ۱۶۱۷؛ عالِم و فیلسوف مدرسی اسپانیایی.
سوبول، آلبر (Soboul, Albert)؛ ۱۹۱۴ ـ ۱۹۸۲، مورخ فرانسوی.
سورل، ژورژ (Sorel, Georges)؛ ۱۸۴۷ ـ ۱۹۲۲؛ روزنامه‌نگار فرانسوی.
سوفوکلس (Sophocles)؛ حـ ۴۹۶ ـ حـ ۴۰۶ ق م؛ شاعر تراژدی‌نویس یونانی.
سویفت، جاناتان (Swift, Jonathan)؛ ۱۶۶۷ ـ ۱۷۴۵؛ هجونویس انگلیسی.
سه، ژان باتیست (Say, John Baptist)؛ ۱۷۶۷ ـ ۱۸۳۲؛ اقتصاددان فرانسوی.
سیدنی، الجرنون (Sidney, Algernon)؛ ۱۶۲۲ ـ ۱۶۸۳؛ رهبر جمهوری‌خواه انگلیسی.
سیرانو دو برژراک (Cyrano de Bergerac)؛ ۱۶۱۹ ـ ۱۶۵۵؛ شاعر و نظامی فرانسوی.
سیس، آبه (Sieyès, Abbé)؛ ۱۷۴۸ ـ ۱۸۳۶؛ از رهبران انقلاب فرانسه.
سیسرون (Ciccero)؛ ۱۰۶ ـ ۴۳ ق م؛ فیلسوف، سیاستمدار و بزرگترین خطیب رومی.
سیسموندی، ژان شارل سیموند دو (Sismondi, Jean Charles Simonde de)؛ ۱۷۷۳ ـ ۱۸۴۲؛ تاریخ‌نگار و اقتصاددان سویسی.
سینکیویچ، هنریک (Sienkiewicz, Henryk)؛ ۱۸۴۶ ـ ۱۹۱۶؛ رمان‌نویس لهستانی.
شاتلو، فرانسوا ژان دو (Chastellux, François Jean de)؛ ۱۷۳۴ ـ ۱۷۸۸؛ نظامی فرانسوی.
شاتوبریان (Chateaubriand)؛ ۱۷۶۸ ـ ۱۸۴۸؛ نویسنده فرانسوی.
شارل پنجم (Charles V)؛ ۱۳۳۷ ـ ۱۳۸۰؛ شاه فرانسه از ۱۳۶۴ تا ۱۳۸۰.
شاف، آدام (Schaff, Adam)؛ ۱۹۱۳ ـ ؛ فیلسوفِ مارکسیست لهستانی.
شریدان، ریچارد (Sheridan, Richard)؛ ۱۷۵۱ ـ ۱۸۱۶؛ نمایشنامه‌نویس و سیاستمدار انگلیسی.
شکسپیر، ویلیام (Shakespeare, William)؛ ۱۵۶۴ ـ ۱۶۱۶؛ شاعر و نمایشنامه‌نویس انگلیسی.
شلایرماخر، فریدریش (Schleiermacher, Friedrich)؛ ۱۷۶۸ ـ ۱۸۳۴؛ فیلسوف و عالم الاهیات آلمانی.
شلگل، آوگوست ویلهلم فون (Schlegel, August Wilhelm von)؛ ۱۷۶۷ ـ ۱۸۴۵؛ شاعر آلمانی.

فنلون، فرانسوا دوسالینیاک دولاموت (Fénelon, François de Salignac de la Mothe)؛ ۱۶۵۱ـ۱۷۱۵؛ عالم الاهیات و نویسنده فرانسوی.
فوئرباخ، لودویگ (Feuerbach, Ludwig)؛ ۱۸۰۴ ـ ۱۸۷۲؛ فیلسوف آلمانی.
فوانی، گابریل دو (Foigny, Gabriel de)؛ ۱۶۳۰ ـ ۱۶۷۶؛ متأله فرانسوی.
فورستر، ئی. ام. (Forster, E.M.)؛ ۱۸۷۹ ـ ۱۹۷۰؛ رمان‌نویس انگلیسی.
فورستر، گئورگ (Forster, Georg)؛ ۱۷۵۴ ـ ۱۷۹۴؛ جهانگرد و نویسنده آلمانی.
فوریه، شارل (Fourier, Charles)؛ ۱۷۷۲ ـ ۱۸۳۷؛ فیلسوف اجتماعی فرانسوی.
فوستر، ویلیام زی. (Foster, William Z.)؛ ۱۸۸۱ ـ ۱۹۶۱؛ رهبر احزاب کارگری امریکایی.
فولکرسدورف، انگلبرت فون (Engelbert of Volkersdorf)؛ متأله نیمه دوم قرن یازدهم.
فولمار، گئورگ هاینریش فون (Volmar, Georg Heinrich von)؛ ۱۸۵۰ ـ ۱۹۲۲؛ رهبر سوسیال دموکرات آلمانی.
فیتز پاتریک، ریچارد (Fitzpatrick, Richard)؛ ۱۷۴۷ـ۱۸۱۳؛ سیاستمدار و نظامی انگلیسی.
فیثاغورس (Pythagorean)؛ ح ۵۷۵ ـ ح ۴۹۵ یا ۴۹۶ ق م؛ فیلسوف و ریاضی‌دان یونانی.
فیشته، یوهان گوتلیب (Fichte, Johann Gottlieb)؛ ۱۷۶۲ ـ ۱۸۱۴؛ فیلسوف آلمانی.
فیلدینگ، هنری (Fielding, Henry)؛ ۱۷۰۷ ـ ۱۷۵۴؛ رمان‌نویس انگلیسی.
فیلمر، رابرت (Filmer, Robert)؛ ؟ ـ ۱۶۵۳؛ نویسنده سیاسی انگلیسی.
کائوتسکی، کارل (Kautsky, Karl)؛ ۱۸۵۴ ـ ۱۹۳۸؛ نویسنده سوسیالیست آلمانی.
کابانیس، پیر. ژ. ژ. (Cabanis, Pierre J.G.)؛ ۱۷۵۷ ـ ۱۸۰۸؛ پزشک و فیلسوف فرانسوی.
کاترین دومدیسی (Catherine de'Medici)؛ ۱۵۱۹ ـ ۱۵۸۹؛ ملکه فرانسه، از خاندان مدیسی.
کادار، یان (Kadar, Jan)؛ ۱۹۱۲ ـ ۱۹۸۹؛ نخست‌وزیر کمونیست مجارستان.
کاردلی، ادوارد (Kardelj, Edvard)؛ ۱۹۱۰ ـ ۱۹۷۹؛ کمونیست اسلوونیایی.
کاردوزو، بنجامین ناتان (Cardozo, Benjamin Nathan)؛ ۱۸۷۰ ـ ۱۹۳۸؛ حقوق‌دان امریکایی.
کارلایل، تاماس (Carlyle, Thomas)؛ ۱۷۹۵ ـ ۱۸۵۱؛ نویسنده اسکاتلندی.
کازریو، سانتو (Caserio, Santo)؛ ۱۸۷۳ ـ ۱۸۹۴؛ آنارشیست ایتالیایی.
کاسترو، فیدل (Castro, Fidel)؛ ۱۹۲۶ ـ ؛ رجل انقلابی و رهبر سیاسی کوبایی.
کاستلیون، سباستین (Castellion, Sebastien)؛ ۱۵۱۵ ـ ۱۵۶۳؛ اومانیست و عالم الاهیات پروتستان فرانسوی.
کالون، جان (Calvin, John)؛ ۱۵۰۹ ـ ۱۵۶۴؛ عالم الاهیات و اصلاح‌طلب فرانسوی.

کوشوت، لایوش (Kossuth, Louis)؛ ۱۸۰۲ ــ ۱۸۹۴؛ قهرمان انقلاب ۱۸۴۸ ــ ۱۸۴۹ مجارستان.

کوک، ادوارد (Coke, Edward)؛ ۱۵۵۲ ــ ۱۶۳۴؛ حقوق‌دان انگلیس.

کولاکوفسکی، لشک (Kolakowski, Leszek)؛ ۱۹۲۷ ــ ؛ فیلسوف لهستانی.

کولبر، ژان باتیست (Colbert, Jean Baptiste)؛ ۱۶۱۹ ــ ۱۶۸۳؛ سیاستمدار فرانسوی.

کول، جی. دی. ایچ. (Cole, G. D. H.)؛ ۱۸۸۹ ــ ۱۹۵۹؛ رمان‌نویس و اقتصاددان انگلیسی.

کولریج، سمیوئل تیلور (Coleridge, Samuel Taylor)؛ ۱۷۷۲ ــ ۱۸۳۴؛ شاعر، منتقد و فیلسوف انگلیسی.

کولومبوس، کریستفر (Columbus, Christopher)؛ ۱۴۵۱ ــ ۱۵۰۶؛ کاشف قاره امریکا، اهل جنوای ایتالیا.

کوندیاک، اتین بونه دو (Condillac, Étienne Bonnet de)؛ ۱۷۱۵ ــ ۱۷۸۰؛ فیلسوف فرانسوی.

کونستان، بنژامن (Constant, Benjamin)؛ ۱۸۳۳ ــ ۱۸۹۱؛ سیاستمدار برزیلی.

کوهن، موریس رافائل (Cohen, Morris Raphael)؛ ۱۸۸۰ ــ ۱۹۴۷؛ فیلسوف و آموزگار امریکایی روسی‌الاصل.

کوهن، هرمان (Cohen, Herman)؛ ۱۸۴۲ ــ ۱۹۱۸؛ فیلسوف آلمانی.

کیتس، جان (Keats, John)؛ ۱۷۹۵ ــ ۱۸۲۱؛ شاعر انگلیسی.

کیتو، اچ. دی. اف. (Kitto, H. D. F.) ۱۸۹۷ ــ ۱۹۸۲؛ دانشور انگلیسی، پژوهشگر دوران باستان.

کینگزلی، چارلز (Kingsley, Charles)؛ ۱۸۱۹ ــ ۱۸۷۵؛ رمان‌نویس و روحانی انگلیسی.

گادوین، ویلیام (Godwin, William)؛ ۱۷۵۶ ــ ۱۸۳۶؛ فیلسوف و نویسنده انگلیسی.

گاریبالدی، جوزپه (Garibaldi, Giuseppe)؛ ۱۸۰۷ ــ ۱۸۸۲؛ میهن‌پرست و سپاهی ایتالیایی، یکی از قهرمانان ملی ایتالیا.

گالیله (گالیلئو گالیلئی) (Galilei, Galileo)؛ ۱۵۶۴ ــ ۱۶۴۲؛ ریاضیدان و منجم و فیزیکدان بزرگ ایتالیایی.

گاندی، مهاتما (Gandhi, Mahatma)؛ ۱۸۶۹ ــ ۱۹۴۸؛ رهبر ملی و معنوی و بنیان‌گذار استقلال هند.

گِد، ژول (Guesde, Jules)؛ ۱۸۴۵ ــ ۱۹۲۲؛ سوسیالیست فرانسوی.

گرامشی، آنتونیو (Gramsci, Antonio)؛ ۱۸۹۱ ــ ۱۹۳۷؛ روشنفکر و سیاستمدار کمونیست ایتالیایی.

لائونتان، لوئی آرمان دو (Lahontan, Louis Armand de)؛ ۱۶۶۶ ـ ۱۷۱۵؛ جهانگرد فرانسوی.
لابرویر، ژان دو (LaBruyère, Jean de)؛ ۱۶۴۵ ـ ۱۶۹۶؛ نویسنده فرانسوی.
لابریولا، آنتونیو (Labriola, Antonio)؛ ۱۸۴۳ ـ ۱۹۰۴؛ مارکسیست ایتالیایی.
لابوئسی، اتین دو (La Boétie, Étienne de)؛ ۱۵۳۰ ـ ۱۵۶۳؛ نویسنده فرانسوی.
لادلو، جان ام. ف. (Ludlow, John M. F.)؛ ۱۸۲۱ ـ ۱۹۱۱؛ مصلح اجتماعی انگلیسی.
لاریویر، لومرسیه دو (La Rivière, Le Mercier de)؛ ۱۷۱۹ ـ ۱۸۰۱؛ اقتصاددان فرانسوی.
لاسال، فردیناند (Lasalle, Ferdinand)؛ ۱۸۲۵ ـ ۱۸۶۴؛ سوسیالیست یهودی‌الاصل آلمانی.
لاسکی، هرولد (Laski, Harold)؛ ۱۸۹۳ ـ ۱۹۵۰؛ نظریه‌پرداز علوم سیاسی و روشنفکر بریتانیایی.
لافارگ، پل (Lafargue, Paul)؛ ۱۸۴۲ ـ ۱۹۱۱؛ نویسنده سوسیالیست فرانسوی.
لاک، جان (Locke, John)؛ ۱۶۳۲ ـ ۱۷۰۴؛ فیلسوف بزرگ انگلیسی.
لاکلو، شودرلو دو (Laclos, Choderlos de)؛ ۱۷۴۱ ـ ۱۸۰۳؛ نویسنده و نظامی فرانسوی.
لاگارد، پل دو (Lagarde, Paul de)؛ ۱۸۲۷ ـ ۱۸۹۱؛ شرق‌شناس آلمانی.
لامارتین، آلفونس (Lamartine, Alphonse)؛ ۱۷۹۰ ـ ۱۸۶۹؛ رمان نویس، شاعر و رجل فرانسوی.
لامنه، فیلیسیته روبر دو (Lamennais, Félicité Robert de)؛ ۱۷۸۲ ـ ۱۸۵۴؛ نویسنده فرانسوی.
لانگبن، ی. (Langbehn, J.)؛ ۱۸۵۱ ـ ۱۹۰۷؛ مورخ و ناسیونالیست آلمانی.
لانگه، اوسکار (Lange, Oscar)؛ ۱۹۰۴ ـ ۱۹۶۵؛ اقتصاددان سوسیالیست لهستانی.
لانگه، فریدریش آلبرت (Lange, Friedrich Albert)؛ ۱۸۲۸ ـ ۱۸۷۵؛ فیلسوف نوکانتی آلمانی.
لانگ، هیوئی پی (Long, Huey p.)؛ ۱۸۹۳ ـ ۱۹۳۵؛ وکیل و سیاستمدار امریکایی.
لاوتنباخ، مانگولدفون (Manegold of Lautenbach)؛ متأله نیمه دوم قرن یازدهم.
لاوجوی، ا. او. (Lovejoy, A. O.)؛ ۱۸۷۳ ـ ۱۸۶۲؛ مورخ امریکایی.
لایبنیتس، بارون گوتفرید ویلهلم فون (Leibniz, Baron Gottfried Wilhelm von)؛ ۱۶۴۶ ـ ۱۷۱۶؛ فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی.
لرنر، ماکس (Lerner, Max)؛ ۱۹۰۲ ـ ؛ نویسنده و آموزگار امریکایی.
لرو، پیر (Leroux, Pierre)؛ ۱۷۹۷ ـ ۱۸۷۱؛ فیلسوف، روزنامه‌نگار و سیاستمدار فرانسوی.
لَسلِت، پیتر (Laslett, Peter)؛ ۱۹۱۵ ـ ۲۰۰۱؛ فیلسوف سیاسی انگلیسی.

لیلبرن، جان (Lilburne, John)؛ ۱۶۱۴؟ ــ ۱۶۵۷؛ رهبر لِولرهای انگلیسی.

لینایوس، کارلوس (Linnaeus, Carolus)؛ ۱۷۰۷ ــ ۱۷۷۸؛ عالم طبیعیات و پزشک سوئدی، از بانیان رده‌بندی علمی جدید گیاهی.

لیویوس (Livy)؛ ۵۹ ق م ــ ۱۷ ب م؛ مورخ رومی.

مائو تسه‌دون (Mao Tse-tung)؛ ۱۸۹۳ ــ ۱۹۷۶؛ رهبر چین کمونیستی.

مابلی، گابریل بونه دو (Mably, Gabriel Bonnet de)؛ ۱۷۰۹ ــ ۱۷۸۵؛ فیلسوف و مورخ فرانسوی.

مابلی، گابریل دو بونو دو (Mobly, Gabriel do Bonnot de)؛ ۱۷۰۹ ــ ۱۷۸۵؛ فیلسوف و تاریخ‌نگار فرانسوی.

ماتسینی، جوزپّه (Mazzini, Giuseppe)؛ ۱۸۰۵ ــ ۱۸۷۲؛ میهن‌پرست و انقلابی ایتالیایی.

مارا، ژان پل (Marat, Jean Paul)؛ ۱۷۴۳ ــ ۱۷۹۳؛ انقلابی فرانسوی.

مارسیلیوس پادوایی (Marsilius of Padua)؛ حـ ۱۲۷۵ ــ حـ ۱۳۴۲؛ عالم نظری ایتالیایی در امور سیاست.

مارشال، جان (Marshall, John)؛ ۱۷۵۵ ــ ۱۸۳۵؛ حقوق‌دان امریکایی.

مارشال، سیلون (Maréchal, Sylvain)؛ ۱۷۵۰ ــ ۱۸۰۳؛ فیلسوف، شاعر و رساله‌نویس فرانسوی.

مارکس، کارل (Marx, Carl)؛ ۱۸۱۸ ــ ۱۸۸۳؛ فیلسوف، متفکر، مورخ، اقتصاددان و جامعه‌شناس آلمانی.

مارکوویچ، میخائیلو (Marković, Mihailo)؛ ۱۹۲۷ ــ   ؛ مارکسیست اومانیست یوگوسلاو (صرب).

مارلو، کریستوفر (Marlowe, Christopher)؛ ۱۵۶۴ ــ ۱۵۹۳؛ نمایشنامه‌نویس و شاعر انگلیسی.

ماریانا، خوان (Mariana, Juan)؛ ۱۵۳۶ ــ ۱۶۲۳ یا ۱۶۲۴؛ مورخ و کشیش اسپانیایی.

مازارن، ژول (Mazarin, Jules)؛ ۱۶۰۲ ــ ۱۶۶۱؛ دولتمرد و کاردینال ایتالیایی‌الاصل فرانسوی.

ماشون، لوئی (Machon, Louis)؛ ۱۶۰۳ ــ حـ ۱۶۷۲؛ نویسندهٔ فرانسوی.

ماکیاولی، نیکولو (Machiavelli, Niccolo)؛ ۱۴۶۹ ــ ۱۵۲۷؛ نویسنده و سیاستمدار ایتالیایی.

مالاتستا، ارّیکو (Malatesta, Errico)؛ ۱۸۵۳ ــ ۱۹۳۲؛ آنارشیست ایتالیایی.

مالبرانش، نیکولادو (Malebranche, Nicolas de)؛ ۱۶۳۸ ــ ۱۷۱۵؛ عالم الاهیات فرانسوی.

مالنکوف، گئورگی (Malenkov, Georgi)؛ ۱۹۰۲ ــ ۱۹۸۸؛ نخست‌وزیر شوروی.

مومسن، تئودور (Mommsen, Theodor)؛ ۱۸۱۷ ـ ۱۹۰۳؛ مورخ آلمانی.
مونتسر، توماس (Müntzer, Thomas)؛ ۱۴۸۹ ـ ۱۵۲۵؛ رهبر نهضت اصلاح دینی در آلمان.
مونتسکیو (Montesquieu)؛ ۱۶۸۹ ـ ۱۷۵۵؛ فیلسوف و مورخ فرانسوی.
مویل، والتر (Moyle, Walter)؛ ۱۶۷۲ ـ ۱۷۲۱؛ مورخ انگلیسی، از اعضای حزب دیگ.
میخلز، روبرت (Michels, Robert)؛ ۱۸۷۶ ـ ۱۹۳۶؛ اقتصاددان و جامعه‌شناس آلمانی.
میرابو، کنت دو (Mirabeau, Comte de)؛ ۱۷۴۹ ـ ۱۷۹۱؛ رجل سیاسی فرانسوی.
میشُله، ژول (Michelet, Jules)؛ ۱۷۹۸ ـ ۱۸۷۴؛ نویسنده فرانسوی و مورخ بزرگ مکتب رمانتیسم.
میلتون، جان (Milton, John)؛ ۱۶۰۸ ـ ۱۶۷۴؛ شاعر انگلیسی.
میل، جان استوارت (Mill, John Stuart)؛ ۱۸۰۶ ـ ۱۸۷۳؛ فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی.
میل، جیمز (Mill, James)؛ ۱۷۷۳ ـ ۱۸۳۶؛ فیلسوف، مورخ و اقتصاددان اسکاتلندی.
میلران، الکساندر (Millerand, Alexandre)؛ ۱۸۵۹ ـ ۱۹۴۳؛ یازدهمین رییس‌جمهور جمهوری فرانسه.
مینیه، اوگوست (Mignet, Auguste)؛ ۱۷۹۶ ـ ۱۸۸۴؛ مورخ فرانسوی.
ناپلئون (Napoleon)؛ ۱۷۶۹ ـ ۱۸۲۱؛ امپراتور فرانسه.
ناپلئون سوم (Napoleon III)؛ ۱۸۰۸ ـ ۱۸۷۳؛ رئیس‌جمهور و بعدتر، امپراتور فرانسه.
ناردی، یاکوپو (Nardi, Jacopo)؛ ۱۴۷۶ ـ ح ۱۵۴۰، مورخ فلورانسی.
ناگی، ایمره (Nagy, Imre)؛ ۱۸۹۶ ـ ۱۹۵۸؛ سیاستمدار مجارستانی؛ نخست‌وزیر دورهٔ انقلاب ضدشوروی.
نش، تاماس (Nash, Thomas)؛ ۱۵۶۷ ـ ۱۶۰۱؛ رساله‌نویس و درام‌نویس انگلیسی.
نمور، دوپون دو (Nemours, Dupont de)؛ ۱۷۳۹ ـ ۱۸۱۷؛ نویسنده و اقتصاددان فرانسوی.
نوح (Noah)؛ پیامبر و از شخصیت‌های مشهور کتاب مقدس.
نوده، گابریل (Naudé, Gabriel)؛ ۱۶۰۰ ـ ۱۶۵۳؛ مورخ و کتاب‌شناس فرانسوی.
نولز، ریچارد (Knolles, Richard)؛ ۱۵۵۰؟ ـ ۱۶۱۰؛ مورخ انگلیسی.
نووالیس (Novalis)؛ ۱۷۷۲ ـ ۱۸۰۱؛ شاعر آلمانی.
نویل، هنری (Neville, Henry)؛ ۱۵۴۴ ـ ۱۶۱۵؛ درباری و دیپلمات بریتانیایی.
نویمان، زیگموند (Neumann, Sigmund)
نویمان، فرانتس (Neumann, Franz L.)؛ ۱۹۰۰ ـ ۱۹۵۴؛ نویسنده و فعال سیاسی آلمانی.
نیبور، بارتولد گئورگ (Niebuhr, Barthold Georg)؛ ۱۷۷۶ ـ ۱۸۳۱؛ مورخ آلمانی.
نیچه، فریدریش (Nietzsche, Friedrich)؛ ۱۸۴۴ ـ ۱۹۰۰؛ فیلسوف و متفکر آلمانی.

ویلکز، جان (Wilkes, John)؛ ۱۷۲۷ ــ ۱۷۹۷؛ مصلح سیاسی انگلیسی.

ویلیام آوآکام (William of Ockham)؛ حـ ۱۲۸۵ ـ حـ ۱۳۴۹؛ از فلاسفه مدرسی قرون وسطیٰ، اهل انگلستان.

ویلیامز، تی. هری (Williams, T. Harry)؛ ۱۹۰۹ ــ ۱۹۷۹؛ مورخ امریکایی.

ویلیام موربکه (William of Moerbeke)؛ ۱۲۱۵ ــ ۱۲۸۶؛ دانشور، شرق‌شناس، و فیلسوف انگلیسی.

وینستنلی، جرارد (Winstanley, Gerrard)؛ ۱۶۰۹ ــ ۱۶۵۲؛ لِولر انگلیسی، رهبر دیگِرها.

وینیی، آلفرد دو (Vigny, Alfred de)؛ ۱۷۹۷ ــ ۱۸۶۳؛ شاعر و درام‌نویس فرانسوی.

هابزبام، ئی. جی. (Hobsbawm, E.J.)؛ ۱۹۱۷ ــ   ؛ مورخ انگلیسی.

هابز، تاماس (Hobbes, Thomas)؛ ۱۵۸۸ ــ ۱۶۷۹؛ فیلسوف انگلیسی.

هاجکین، تاماس (Hodgkin, Thomas)؛ ۱۸۳۱ ــ ۱۹۱۳؛ بانک‌دار و تاریخ‌نگار انگلیسی.

هارتلیب، سمیوئل (Hartlib, Samuel)؛ ؟ ــ حـ ۱۶۷۰؛ اصلاح‌طلب انگلیسی.

هاروی، ویلیام (Harvey, William)؛ ۱۵۷۸ ــ ۱۶۵۷؛ پزشک انگلیسی. بنیان‌گذار پزشکی نوین و کاشف چگونگی گردش خون.

هاریش، وولفگانگ (Harich, Wolfgang)؛ ۱۹۲۳ ــ ۱۹۹۵؛ فیلسوف و روزنامه‌نگار در آلمان شرقی.

هاکسلی، آلدوس (Huxley, Aldous)؛ ۱۸۹۴ ــ ۱۹۶۳؛ رمان‌نویس و نقاد انگلیسی.

هاکسلی، تی. ایچ. (Huxley, T.H.)؛ ۱۸۲۵ ــ ۱۸۹۵؛ زیست‌شناس و مربی انگلیسی.

هراکلیتوس (Heraclitus)؛ قرن ۶ و ۵ ق م؛ فیلسوف یونانی.

هرتسکا، تئودور (Hertzka, Theodor)؛ ۱۸۴۵ ــ ۱۹۲۴؛ اقتصاددان و اصلاح‌طلب مجار.

هردر، یوهان گوتفرید فون (Herder, Johann Gottfried von)؛ ۱۷۴۴ ــ ۱۸۰۳؛ فیلسوف آلمانی.

هرودوت (Herodotus)؛ ۴۸۴؟ ــ ۴۲۵؟ ق م؛ مورخ یونانی.

هرینگتون، جیمز (Harrington, James)؛ ۱۶۱۱ ــ ۱۶۷۷؛ نویسندهٔ سیاسی انگلیسی.

هس، موزس (Hess, Moses)؛ ۱۸۱۲ ــ ۱۸۷۵؛ سوسیالیست و فیلسوف یهودی آلمانی.

هسیودوس (Hesiod)؛ قرن ۸؟ ق م؛ شاعر یونانی.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich)؛ ۱۷۷۰ ــ ۱۸۳۱؛ فیلسوف آلمانی.

هلپهند، الکساندر (پاروِوس) (Helphand «Parvus», Alexander)؛ ۱۸۶۷ ــ ۱۹۲۴؛ سوسیالیست انقلابی روسی.

هنری سوم (Henry III)؛ ۱۲۰۷ ـ ۱۲۷۲؛ شاه انگلستان از ۱۲۱۶ تا ۱۲۷۲.
هوفمانستال، هوگوفون (Hofmannsthal, Hugo von)؛ ۱۸۷۴ ـ ۱۹۲۹؛ شاعر و درام‌نویس اتریشی.
هوکر، ریچارد (Hooker, Richard)؛ ۱۵۵۴؟ ـ ۱۶۰۰؛ عالم الاهیات انگلیسی.
هوگو، ویکتور (Hugo, Victor)؛ ۱۸۰۲ ـ ۱۸۸۵؛ شاعر، درام‌نویس و داستان‌نویس فرانسوی.
هومبولت، ویلهلم فون (Humboldt, Wilhelm von)؛ ۱۷۶۷ ـ ۱۸۳۵؛ زبان‌شناس و نویسنده آلمانی.
هومر (Homer)؛ شاعر حماسه‌سرای یونان قدیم، آفرینندهٔ ایلیاد و اودیسه.
هوور، هربرت (Hoover, Herbert)؛ ۱۸۷۴ ـ ۱۹۶۴؛ سی و سومین رییس‌جمهور ایالات متحده.
هیپوداموس میلتوسی (Hippodamus of Miletus)؛ معمار یونانی قرن ۵ ق م.
هیتلر، آدولف (Hitler, Adolphe)؛ ۱۸۸۹ ـ ۱۹۴۵؛ دیکتاتور آلمان و مؤسس و رهبر ناسیونال سوسیالیسم.
هیوم، دیوید (Hume, David)؛ ۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۶؛ فیلسوف و مورخ انگلیسی.
یاکوبی، فریدریش هاینریش (Jaccobi, Friedrich Heinrich)؛ ۱۷۴۳ ـ ۱۸۱۹؛ فیلسوف آلمانی.
یان، فریدریش لودویگ (Jahn, Friedrich Ludwig)؛ ۱۷۷۸ ـ ۱۸۵۲؛ میهن‌پرست آلمانی.
یواخیم فلوریسی (Joachim of Floris)؛ ۱۱۴۵؟ ـ ۱۲۰۲؟؛ متصوف ایتالیایی.
یوستینیانوس (Justinian)؛ ۴۸۳ ـ ۵۶۵؛ امپراتور بیزانس.

نمایهٔ عنوان کتاب‌ها

اقتصاد و جامعه (*Economy and Society*)؛ وبر؛ ۱۹۱۴.
اقیانوسیه (*Oceana*)؛ هرینگتون؛ ۱۶۵۶.
اگمونت (*Egmont*)؛ گوته؛ ۱۷۸۸.
اگو و خویشتنش (*The Ego and his Own*)؛ اشتیرنر؛ ۱۸۴۴.
امیل (*Émile*)؛ روسو؛ ۱۷۶۲.
امیلیا گالوتّی (*Emilia Galotti*)؛ لسینگ؛ ۱۷۷۲.
انحطاط و سقوط امپراتوری روم (*Decline and Fall of the Roman Empire*)؛ گیبون؛ ۱۷۷۶ ـ ۱۷۸۸.
اندیشه‌هایی در باب حکومت (*Thoughts on Government*)؛ ادامز؛ ۱۷۷۶.
اندیشهٔ پادشاه میهن‌پرست (*Idea of a Patriot King*)؛ بولینگبروک؛ ۱۷۴۹.
اندیشهٔ عمومی انقلاب در قرن نوزدهم (*Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*)؛ پرودون؛ ۱۸۵۱.
انسان سیاسی (*Political Man*)؛ لیپست؛ ۱۹۶۰.
انقلاب در انقلاب (*la Révolution dans la révolution*)؛ دُبره؛ ۱۹۶۷.
انقلاب قدیسان (*Revolution of the Saints*)؛ والزر؛ ۱۹۶۵.
انقلاب‌های پرتغال (*Révolutions de Portugal*)؛ ورتو؛ ۱۷۲۲.
اوتللو (*Othello*)؛ شکسپیر؛ ۱۶۰۴.
اوتوپیا (*Utopia*)؛ مور؛ ۱۵۱۶.
اوتوپیاهای دورهٔ رنسانس (*Les utopies à la renaissance*)؛ گارن؛ ۱۹۶۱.
اوستا.
ایالات متحدهٔ جهان (*The United States of the World*)؛ کانگ یووی؛ ۱۹۳۵.
ایدئولوژی آلمانی (*The German Ideology*)؛ مارکس؛ ۱۸۴۵ ـ ۱۸۴۶.
برابری (*Equality*)؛ تاونی؛ ۱۹۳۷.
بسط حقوق عرفی (*Expansion of the Common Law*)؛ پولاک؛ ۱۹۰۴.
بنیان‌های فلسفهٔ آینده (*Foundations of the Philosophy of the Future*)؛ فوئرباخ؛ ۱۸۴۳.
بهیموت (*Behemoth*)؛ هابز؛ ۱۶۶۸.
بی‌اعتقاد (*Without Dogma*)؛ سینکیویچ؛ ۱۸۹۱.
پاره‌گفتاری دربارهٔ حکومت (*Fragment on Government*)؛ بنتام؛ ۱۷۷۶.
پدرسالاری؛ یا قدرت طبیعی پادشاهان (*Patriarcha; or the Natural power of Kings*)؛ فیلمر؛ ۱۶۸۰.
پدیدارشناسی (*Phenomenology of spirit*)؛ هگل؛ ۱۸۰۸.
پدیدارشناسی روح (*Phänomenologie des Geistes*)؛ هگل؛ ۱۸۰۷.

دفاعیّه‌ای برای ماکیاولی (*Apologie pour Machiavelle*)؛ ماشون؛ ۱۶۴۱.
دموکراسی در امریکا (*Democracy in America*)؛ توکویل؛ ۱۸۳۵ ــ ۱۸۴۰.
دوران فرمانروایی پادشاهان و قضات (*The Tenure of Kings and Magistrates*)؛ میلتون؛ ۱۶۴۹.
دو رساله در باب حکومت (*Two Treatises of Government*)؛ لاک؛ ۱۶۹۰.
دوشیزگان فینیقی (*Phoenician Maidens*)؛ توکودیدس؛ قرن پنجم ق م.
دولت و انقلاب (*State and Revolution*)؛ لنین؛ ۱۹۱۷.
دیالکتیک طبیعت (*Dialectics of Nature*)؛ انگلس؛ ۱۸۸۳.
راه‌حل مسئلهٔ اجتماعی (*Solution du problème social*)؛ پرودون؛ ۱۸۷۰.
رساله‌ای دربارهٔ قانون اساسی و حکومت کشور روم (*Essay on the Constitution and Government of Roman State*)؛ مویل؛ ۱۷۹۶.
رساله در باب تاریخ جامعهٔ مدنی (*Essay on the History of Civil Society*)؛ فرگوسن؛ ۱۷۶۷.
رسالهٔ الاهیاتی ـ سیاسی (*Tractatus Theologico-Politicus*)؛ اسپینوزا؛ ۱۶۷۰.
رسالهٔ کلامی ـ سیاسی (*Tractatus theologico-politicus*)؛ اسپینوزا؛ ۱۶۷۰.
رستوراسیون فلسفهٔ سیاسی (*Restoration of Political Science*)؛ هالر؛ ۱۸۱۶.
رشد قانون (*The Growth of the Law*)؛ کاردوزو؛ ۱۹۲۴.
روابط خطرناک (*Liaisons dangereuses*)؛ لاکلو؛ ۱۷۸۲.
روح‌القوانین (*De l'esprit des Lois*)؛ مونتسکیو؛ ۱۷۴۸.
رویّهٔ قضایی (*Jurisprudence*)؛ بودنهایمر؛ ۱۹۶۲.
زندگی عیسی (*Life of Jesus*)؛ اشتراوس؛ ۱۸۳۵.
زندگی لوکورگوس (*Life of Lycurgus*)؛ پلوتارخ؛ حـ ۱۰۰.
زندگی هگل (*Hegels Leben*)؛ روزنکرانتس؛ ۱۸۴۴.
سالنامه‌ها (*Annals*)؛ تاکیتوس؛ قرن اول میلادی.
سال ۲۴۴۰ یا رؤیایی که هرگز متحقق نشد (*2440 ou Rêve s'il en fut jamais*)؛ مرسیه؛ ۱۷۷۰.
سخنرانی‌های فلسفی (*Philosophische Schviften*)؛ اشلگل؛ ۱۸۰۴ ــ ۱۸۰۶.
سرایت مقدّس (*La contagion sacrée*)؛ اولباخ؛ ۱۷۶۸.
سرخ و سیاه (*le Rouge et le noir*)؛ استندال؛ ۱۸۳۱.
سرزمین آزاد (*Freeland*)؛ هرتسکا؛ ۱۸۹۱.
سرزمین ناشناختهٔ استرالیا (*Terra Australis incognita*)؛ فوانی؛ ۱۶۷۶.
سرمایه‌داری، سوسیالیسم، و دموکراسی (*Capitalism, Socialism and Democracy*)؛ شومپتر، ۱۹۵۰.

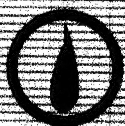
فرهنگ اندیشه‌های سیاسی ترجمهٔ مدخلهایی از بخش سیاست و فلسفهٔ سیاسی کتاب *فرهنگ تاریخچهٔ اندیشه‌هاست* که مهم‌ترین کتاب مرجع نیمهٔ دوم قرن بیستم شناخته می‌شود. مزیت بزرگ مقالات این کتاب آن است که علاوه بر شرح و توضیح مفاهیم، تاریخچهٔ پدیدآمدن آن‌ها و سیر تکوین و تحول‌شان نیز مورد بحث قرار گرفته است و می‌تواند دیدی تاریخی به خواننده بدهد.

در این کتاب مقالات به سه دستهٔ کلی تقسیم شده‌اند: نخست مفاهیم کلی، سپس مفاهیم مرتبط با لیبرالیسم و سرانجام مفاهیم مرتبط با سوسیالیسم و مارکسیسم.

۸۰۰۰ تومان

ISBN 964-312-899-7





نشر نی